ZNAK

MIESIĘCZNIK

Tomasz Merton . . . CZAS I LITURGIA
Tadeusz Milewski . . POCZĄTKI KULTURY EUROPEJSKIEJ
J. M. Święcicki . . . OD NAPOLEONA DO HITLERA
Maurycy Mochnacki . O HISTORII
Ks. Stefan Moysa, T. J. MOUNIER O HISTORII I POSTĘPIE
Władysław Konopczyński JAK ZOSTAŁEM HISTORYKIEM (2)
Antoni Stępień . . . PEWNOŚĆ WIEDZY OGÓLNEJ
Jan Fr. Drewnowski . ODPOWIEDŹ NA ANKIETĘ
Leokadia Małunowicz . BIBLIOGRAFIA RELIGIJNA

Zdarzenia — Książki — Ludzie

53

KRAKÓW

ROK X LISTOPAD (11) 1958

Redaktor Naczelny: **Jacek Woźniakowski**
Sekretarz Redakcji: **Stefan Wilkanowicz**

Adres redakcji: Kraków, Sławkowska 32, I p. tel. 556-21
Redakcja przyjmuje: we wtorki i piątki, godz. 13—15
Adres administracji: Kraków, Wiślna 12, I p. tel. 213-72.
Administracja przyjmuje codzień, od godziny 9—13.

Cena zeszytu zł 12.—

Podwyższenie ceny było, niestety, konieczne zarówno ze względu na wzrost kosztów produkcji jak też na powiększenie objętości (w roku ubiegłym przeciętna objętość zeszytu wynosiła 93 strony, w roku bieżącym — 122 strony). Mamy nadzieję, że obecną objętość „Znaku" będziemy mogli nie tylko utrzymać ale i dalej powiększać.

Prenumerata do końca roku 1958 bez zmiany, zł 10.— miesięcznie

Prenumerata od 1 stycznia 1959:

krajowa		zagraniczna	
miesięcznie . . .	zł 12.—	miesięcznie . . .	zł 16.80
kwartalnie . . .	„ 36.—	kwartalnie . . .	„ 50.40
półrocznie . . .	„ 72.—	półrocznie . . .	„ 100.80
rocznie	„ 144.—	rocznie	„ 201.60

Zamówienia i przedpłaty przyjmowane są w terminie do dnia 15-go miesiąca poprzedzającego okres prenumeraty

Wpłaty na konto administracji Kraków, Wiślna 12, PKO nr 4-9-831

Prenumerować można również przez urzędy pocztowe i listonoszy, oraz wpłacając na konto „Ruchu" Kraków, Worcella 6, PKO nr 4-6-777

Prenumeratę zagraniczną należy wpłacać na konto administracji PKO Kraków Nr 4-9-831, lub na konto PKWZ „Ruch" Warszawa, ul. Wilcza 46 — PKO 1-6-100024.

Maszynopis otrzymano 13. IX. 1958. Druk ukończono w listopadzie 1958
Format A5 Papier piśm. V kl. 61×86 65 g Ark. druk. 7¼
Zam. 352. 13. IX. 1958 Nakład 7000+200 egz. S-41

Krakowskie Zakłady Graficzne, Zakład 7, Kraków, Kazimierza W. 95



JAN XXIII

ZNAK
MIESIĘCZNIK

ROK X – Nr 53 (11)

Listopad 1958
KRAKÓW

W zeszycie poprzednim staraliśmy się przynajmniej urywkowo pokazać niektóre współczesne kierunki filozofii i teologii historii; numer bieżący przynosi artykuły, w których poruszane są określone zagadnienia historyczne, dla naszej teraźniejszości ważne.

Powracamy również do dyskusji filozoficznych, tak interesujących naszych czytelników (otrzymane odpowiedzi na nasz apel zamieszczony w 50/51 numerze wymownie o tym świadczą; serdecznie za nie dziękujemy, wszystkich przyjaciół, którzy jeszcze nie wysłali nam swoich opinii i dezyderatów, bardzo o nie prosimy; wrócimy jeszcze do tych materiałów w przyszłości). Antoni Stępień polemizuje z zamieszczonym w 43 numerze „Znaku" artykułem Andrzeja Grzegorczyka. Artykuł Jana Franciszka Drewnowskiego opisujący pasjonującą przygodę intelektualną — dokonywane w Polsce przed ostatnią wojną próby usystematyzowania i uściślenia filozofii przy pomocy logiki matematycznej — jest nie tylko przyczynkiem do dziejów filozofii, ale stawia również postulaty dotyczące sposobu jej uprawiania. Mamy nadzieję, że zapoczątkuje on pożyteczną dyskusję.

NA OKRES ADWENTU

THOMAS MERTON

CZAS I LITURGIA

Dla człowieka naznaczonego grzechem pierworodnym cykl pór roku, sam obrót czasu stają się duchowym więzieniem.[1] Każda nowa wiosna przynosi chwilowy nawrót nadziei. Jesień i zima niszczą tę nadzieję powracającym ustawicznie przypomnieniem śmierci. Dla człowieka żyjącego tylko ciałem, tylko na poziomie natury, dla człowieka żyjącego bez Boga, wielka rzeczywistość ludzkiej miłości i płodności stwarza położenie bez wyjścia. Zostaliśmy zrodzeni przez rodziców, którzy znikają z oblicza ziemi i popadają w zapomnienie. Z kolei i my rośniemy, nabieramy sił, rodzimy znów synów, a potem też słabniemy, umieramy i ulegamy zapomnieniu. A nasi synowie również przejdą przez ten sam cykl, kończący się nieubłaganie śmiercią i zapomnieniem.

Wydaje się, jak gdyby cała natura usiłowała daremnie podźwignąć się wzwyż. Pokolenie za pokoleniem zapala ona płomieniem niezliczonych duchów ludzkich, zdolnych do wiecznego istnienia, dusz, które mają nienasycone pragnienie miłości, mądrości i radości w Bogu. Płomienie te na chwilę wzbijają się ku górze, potem opadają i gasną. Ich śladami idą następne. Żaden z nich nie jest w stanie dosięgnąć wieczności. Przez to ustawiczne odnawianie się i obumieranie cykl pór roku przywodzi nam na pamięć, że śmierć jest kresem wszystkiego. Wszechświat, który ongiś powstał, kiedyś może zastygnie i umrze. Cóż pozostanie?

Nowoczesny poganin, bezbożne dziecko wiedzy technicznej albo „człowiek tłumu", jest niejako bardziej niż upadły. Żyje on nie tylko poniżej poziomu łaski, ale nawet poniżej poziomu natury, poziomu własnego człowieczeństwa. Pozbawiony kontaktu ze stworzonym światem i z samym sobą, bez związku z rzeczywistością natury, żyje w świecie fałszu i ułudy, w świecie systemów i fikcji, którymi otoczyła się nowoczesna ludzkość. Tam życie człowieka nie toczy się już nawet w kręgu pór roku. Staje się ucieczką wprost w nicość,

[1] Artykuł niniejszy został opublikowany po raz pierwszy w czasopiśmie „Worship" (nr 1 grudzień 1956).

ucieczką od realnego świata i od Boga jedynie na to, aby się poruszać i uniknąć spojrzenia w twarz rzeczywistości.

Aby żyć w Chrystusie musimy zerwać z tą ucieczką prosto w nicość i odzyskać ład i rytm rzeczywistej natury człowieka. Zanim będziemy mogli stać się bogami — musimy być wpierw ludźmi.

Dla człowieka żyjącego w Chrystusie cykl pór roku staje się czymś całkowicie nowym. Przemienia się bowiem w cykl z b a w i e n i a. Rok nie jest tu jeszcze jednym rokiem więcej, ale rokiem Pana, w którym sam bieg czasu przynosi nam nie tylko odnowę wiosny i owocowanie ziemskiego lata, ale również duchowe i wewnętrzne owocowanie łaski. Życie ciała, które podobnie jak pory roku ulega przypływom i odpływom i zmierza do ostatecznej śmierci, jest tu podniesione i zastąpione przez życie ducha, nie znające zaniku i — przeciwnie — stale wzrastające w tych, którzy z Chrystusem przeżywają ten rok liturgiczny. „I chociaż niszczeje w nas człowiek zewnętrzny, jednak ten, który wewnątrz jest, odnawia się z dniem każdym... Wiemy bowiem, że gdy przybytek tego ziemskiego domu naszego się rozsypie, mamy przybytek od Boga, dom, nie rękoma budowany, ale wiekuisty w niebiesiech" (II Kor. 4, 16; 5, 1).

Słowo Boże, Które przez Swoje Wcielenie i narodziny z Matki Dziewicy weszło w czas, przekształciło cykl pór roku, tak iż z więzienia stało się nam wyzwoleniem. Na Boże Narodzenie Kościół modli się do Boga „aby nowe, według ciała, narodzenie Jednorodzonego Syna Twego, wyzwoliło nas z jarzma grzechu, który nas od dawna w niewoli trzyma — *ut nos Unigeniti tui nova per carnem nativitas liberet, quos sub peccati iugo vetusta servitus tenet.*"

Liturgia sprawia, że nawet sam bieg czasu uświęca nasze życia, ponieważ każda pora roku daje nam nowe spojrzenie na wielką Tajemnicę Chrystusa żyjącego i obecnego w swoim Kościele. Każda nowa pora roku ukazuje nam nową formę naszego życia w Nim i Jego oddziaływania na świat. Każde nowe święto zwraca naszą uwagę na wielką prawdę Jego obecności pośród nas i pokazuje nam różne sposoby, jakimi działa w świecie: przez Swoje tajemnice i Swoich wybranych, to znów poprzez Sakramenty i poświęcone budowle kościołów, przez Swoje ołtarze i relikwie Swoich świętych.

Tak więc, podczas gdy cykl pór roku jest więzieniem bez wyjścia dla człowieka przyrodzonego, żyjącego w ciele i skazanego na zniknięcie z całą resztą przemijalnego świata, a czas staje się dla mieszkańca naszych miast prostą drogą ucieczki od Boga, dla człowieka wierzącego i żyjącego w Chrystusie każdy dzień odnawia jego uczestnictwo w tajemnicy Chrystusa. Każdy dzień jest wzejściem nowej jutrzenki, tego *lumen Christi,* światła Chrystusowego, które nigdy nie zachodzi.

We Mszy świętej rok liturgiczny odnawia codziennie tajemnice naszego odkupienia. Odnawia nasz udział w poszczególnych tajemnicach życia Chrystusa. Uczy nas dróg, którymi chodzili święci i odnawia naszą łączność z nimi w miłości Ducha. Jest to rok zbawienia, ale także rok oświecenia i przeobrażenia.

Tajemnice liturgicznego cyklu nie tylko zlewają na nasze dusze nowe fale zbawczych wód łaski, ale również oświecają nasz rozum, aby mógł wnikać w odwieczne a zawsze nowe drogi Boga. Uczą nas coraz więcej o Chrystusie, ukazują nam coraz głębiej znaczenie życia w Nim, pozwalają nam wzrastać i przeobrażać się w Nim.

Wiara Kościoła w Chrystusa nie jest tylko statycznym uznaniem Jego historycznej egzystencji, ale dynamicznym uczestnictwem w wielkim cyklu dzieł objawiających światu miłość Ojca dla tych, których wezwał do zjednoczenia z Sobą w umiłowanym Synu. W roku liturgicznym Kościół widzi i uznaje to działanie Ojca, Który tak ukochał świat, że Syna Swego Jednorodzonego dał dla zbawienia ludzi. Jest to rozmowa między ludzkością a Ojcem, w której Ojciec ukazuje Siebie samego w Swoim Słowie i w której Kościół napełniony Duchem Ojca i Syna modli się i uwielbia chwałę Ojca.

Wejście w cykl liturgiczny to uczestniczenie w wielkim dziele odkupienia, dokonanym przez Syna. Liturgia to „codzienna praca" — ta święta praca, w której Kościół współdziała z boskim Odkupicielem w ponownym przeżywaniu Jego tajemnic i w przekazywaniu ich owoców całej ludzkości.

Ażeby zrozumieć w pełni znaczenie liturgii musimy wniknąć w liturgiczną koncepcję czasu.

Chrześcijańska „teraźniejszość" liturgii ma w sobie coś z cech wieczności, w której cała rzeczywistość jest równocześnie obecna. W tajemnicach liturgii przeszłość i przyszłość łączy się z teraźniejszością. W tajemnicy Adwentu Kościół nie tylko przeżywa ponownie tęsknotę proroków i patriarchów za Odkupicielem, w czasie Bożego Narodzenia nie tylko modli się o łaskę „nowych narodzin", ale także uprzedza przyjście Chrystusa w dzień ostateczny. W każdej tajemnicy liturgicznej Kościół obejmuje całą historię ludzkiego zbawienia skupiając tymczasowo swoją uwagę na jej poszczególnych etapach.

W święto Bożego Narodzenia czcimy przyjście Boga na świat. Zatrzymujemy przede wszystkim wzrok na Jego narodzinach w Betlejem i widzimy, w jaki sposób one odsłaniają nam bezgraniczne miłosierdzie Boże. Ale zarazem powracamy do początku wszystkiego. Uprzytomniamy sobie powstanie Słowa w łonie Ojca i wybiegamy w przyszłość do kresu czasów, gdy przyszedłszy znów na świat w dniu Sądu Ostatecznego weźmie wszystko do Siebie i odnowi wszystko w Sobie, a my sami będziemy w chwale uczestniczyć w Je-

go boskim i odwiecznym Synostwie i słyszeć głos Ojca, mówiącego do nas w Nim: „Dziś począłem Ciebie!"

W każdej liturgicznej tajemnicy mamy takie dalekosiężne wejrzenie w czas i wieczność, w sprawy ogólne i osobiste, w to, co jest wspólne wszystkim wiekom, w to, co znajduje się poza i ponad czasem i przestrzenią, jak i w to, co jest najbardziej charakterystyczne i najbliższe naszej epoce i naszemu miejscu na ziemi. Chrystus w Swej nieskończonej wielkości ogarnia wszystkie sprawy boskie i ludzkie, duchowe i materialne, dawne i nowe, wielkie i małe, i w liturgii Sam przetwarza wszystkie rzeczy dla wszystkich ludzi, stając się wszystkim we wszystkim.

Rok liturgiczny ujmuje bieg czasu i podnosi go do poziomu wieczności. Czas zostaje „ochrzczony" i uświęcony przez wlewanie się Bożego światła, ukrytego w tajemnicach liturgii — światła, które wciąż przypływa aby przeniknąć nasze życie i czyny. „Stąd — jak stwierdza papież Pius XII w zwięzłych formułach encykliki *Mediator Dei* — rok liturgiczny nie jest zimnym i martwym odbiciem przeszłych wydarzeń albo pustym i zwykłym wspomnieniem dawnych wieków, jest to raczej sam Chrystus, Który jest zawsze żywy w swoim Kościele".

Przez liturgię wchodzimy w wieczność i wznosimy się do Chrystusa albo raczej wieczność wkracza w nasze życie i my stajemy się świadomi Chrystusa, Który zstąpił do naszych dusz.

Nasze życie modlitwy musi być karmione i kształtowane przez liturgię. Atoli duch liturgii pozostawia wszelką swobodę wolności chrześcijańskiej. *Ubi Spiritus Domini, ibi libertas.* Liturgia nie jest niewolnictwem narzuconym przez przemijające formy i zwyczaje. Jest życiem, modlitwą i kontemplacją w Chrystusie.

Thomas Merton
Tłumaczyła Maria Morstin-Górska

TADEUSZ MILEWSKI

POCZĄTKI KULTURY EUROPEJSKIEJ

Kultura europejska zajmuje wyjątkowe stanowisko pośród kultur świata, ona bowiem doprowadziła między w. XVI a XX do zjednoczenia ludzkości i rzuciła podwaliny pod rozwój kultury uniwersalnej obejmującej całą kulę ziemską. Przed okresem ekspansji europejskiej poszczególne ośrodki kulturalne świata żyły własnym życiem i choć częstokroć wznosiły się w tej czy innej dziedzinie na bardzo wysoki poziom, to jednak nie wpływały na warunki bytu całej ludzkości. Dopiero Europejczycy narzucając na pewien okres czasu swą przewagę polityczną innym kontynentom doprowadzili do tego, że wszystkie plemiona ziemi poznały się wzajemnie i zaczęły wpływać na siebie. Powstała ludzkość jako całość nie tylko biologiczna ale także i społeczna. Oczywiście kontakty kulturalne są jeszcze w wielu dziedzinach bardzo powierzchowne a stykające się ludy pałają częstokroć do siebie nienawiścią, ale mimo tego kula ziemska zaczyna tworzyć coraz wyraźniej jedność kulturalną. W tej rodzącej się kulturze uniwersalnej elementy pochodzenia europejskiego mają stanowczą przewagę mimo niewątpliwego i wzrastającego udziału innych kultur. To wszystko sprawia, że dzieje kultury europejskiej, od jej dalekich początków, są chyba najważniejszym problemem historii, któremu poświęcone są rokrocznie tysiączne publikacje.

Kulturą europejską nazywamy kulturę wyższą, która od samych swych początków rozwija się na obszarze Europy, przy czym przez kultury wyższe rozumiemy te, które — w przeciwieństwie do średnich i niższych — posługują się pismem mniej lub więcej wyrobionym. Na obszarze Europy po raz pierwszy zaczęto używać pisma — i to miejscowego pochodzenia — na wyspie Krecie około r. 2000 przed Chr., w tym więc okresie powstała wyższa kultura europejska, która organicznie rozwija się po dziś dzień w ciągu czterech tysięcy lat. Oczywiście kultura nasza nie jest najstarszą. Wyższe kultury posługujące się pismem kwitły w Egipcie, w Mezopotamii i w Indiach już około r. 3000 przed Chr. Kultura europejska

jest jednak równie stara jak kultura Chin a znacznie starsza od wyższych kultur Ameryki. Przy wyraźnej ciągłości organicznego rozwoju kultura europejska przeżywała w ciągu tysiącleci na przemian okresy stabilizacji i okresy zamętu, które dawały początek nowemu, spokojnemu rozwojowi. Nie wdając się w szczegóły wyróżnić można sześć zasadniczych okresów rozwoju naszej kultury.

1. Pierwszy okres stabilizacji, okres kultury minojsko-mykeńskiej, która rozwijała się na Krecie, na wyspach morza Egejskiego, na Peloponezie i w środkowej Grecji. Za przejście do wyższej kultury na tych terenach należy uznać pojawienie się około r. 2000 przed Chr. napisów hieroglificznych na Krecie, upadek zaś kultury minojsko-mykeńskiej nastąpił około r. 1200 przed Chr. wskutek najazdu Dorów.

2. Pierwszy okres zamętu obejmuje wieki od upadku kultury minojsko-mykeńskiej około r. 1200 do wprowadzenia alfabetu greckiego opartego na wzorach pisma fenickiego, co nastąpiło około r. 850 przed Chr. Lata te wypełniają najazdy Dorów i wędrówki tzw. ludów morza. Z okresu tego nie zachowały się żadne zabytki pisane.

3. Drugi okres stabilizacji to epoka klasycznej, grecko-rzymskiej kultury. Kolebką jej była Grecja, która w IX w. przed Chr. wznosi się ponownie na poziom wyższej kultury wprowadzając alfabet około r. 850. Ta wyższa kultura obejmuje następnie Italię, gdzie jej propagatorami od IX w. przed Chr. byli Etruskowie a następnie Rzymianie, którzy z czasem opanowali cały basen Morza Śródziemnego. Za koniec kultury klasycznej uważamy upadek cesarstwa zachodnio-rzymskiego w r. 476, choć wyraźne objawy kryzysu wystąpiły już w III w. po Chr.

4. Drugi okres zamętu od r. 476 do 1000 nazywamy wczesnym średniowieczem. Wypełniają je wędrówki i podboje Germanów, Słowian, Awarów i Arabów. Poziom kulturalny wyraźnie się obniża zwłaszcza w w. VII i VIII. Wyłaniają się nowe narody.

5. Trzeci okres stabilizacji od r. 1000 do 1914 obejmuje późne średniowiecze i epokę nowożytną. Przy końcu tego okresu wspaniale się rozwijająca kultura europejska obejmuje cały świat.

6. Trzeci okres zamętu rozpoczęła w r. 1914 pierwsza wojna światowa. Od tej chwili po dziś dzień kryzys kultury europejskiej a zarazem światowej pogłębia się z każdym rokiem.

W niniejszym szkicu ograniczymy się do przedstawienia pierwszego, początkowego okresu naszej kultury z epoki minojsko-mykeńskiej (2000 do 1200 przed Chr.) oraz do omówienia wpływu tej najstarszej epoki na kulturę okresów późniejszych.

I

Zabytki kultury minojskiej i mykeńskiej spoczywały przez wieki pod grubą warstwą gruzów i popiołów skąd wydobyła je dopiero praca uczonych XIX i XX w. W rozwoju badań wyróżnić można trzy etapy związane z nazwiskami trzech niezmiernie na tym polu zasłużonych uczonych. Punktem wyjścia były prace wielkiego archeologa H. Schliemanna na akropolu w Mykenach na południe od Koryntu rozpoczęte w r. 1874, które w r. 1876 doprowadziły do epokowego odkrycia grobów królewskich z ich bajecznymi skarbami. W r. 1884 Schliemann odkopał pałac w Tyrynsie dawnej stolicy Argolidy. Drugim etapem były prace A. J. Evansa, który odkopując w r. 1900 pałac królewski w Knossos, legendarny labirynt, odkrył tabliczki gliniane pokryte napisami. Ten materiał inskrypcyjny wzrósł znacznie dzięki późniejszym wykopaliskom, z których najważniejszym było odkrycie w r. 1939 w Pylos, na południowo-zachodnich krańcach Peloponezu, pałacu potomków homerowego Nestora wraz z jego bogatym archiwum. Już Evans rozpoczął studia nad odnalezionymi napisami i wskazał słusznie, że kluczem do ich odczytania może być tzw. sylabar cypryjski używany przez Greków na Cyprze aż do III w. przed Chr. Prace nad tajemniczymi inskrypcjami stały się szczególnie intensywne po drugiej wojnie światowej. Wyróżniono trzy typy pisma: 1⁰ hieroglify naśladujące jeszcze dość dokładnie kształt przedmiotów a używane między r. 2000 a 1660 przed Chr.; 2⁰ pismo linearne A o kształtach geometrycznych złożonych z linii prostych i krzywych, które było w użyciu między r. 1660 a 1450; 3⁰ pismo linearne B jeszcze bardziej uproszczone, używane między r. 1450 a 1200. Po długich usiłowaniach wielu uczonych pismo linearne B odczytał M. Ventris w roku 1952 [1] stwierdzając równocześnie, że utrwaliło ono teksty w języku greckim. Wynikiem trzeciej fazy badań było monumentalne dzieło M. Ventrisa i J. Chadwicka, *Documents in Mycenaean Greek* (Cambridge 1956), które w pierwszej części przedstawia dotychczasowe osiągnięcia, w drugiej zaś daje w transkrypcji napisy linearne B z trzystu wybranych tabliczek z Knossos, Pylos i Myken wraz z komentarzem i słownikiem.

Przez pismo rozumiemy system znaków rysunkowych, który przynajmniej w części odpowiada dźwiękom mowy. Ewoluując system ten przechodzi przez kilka typowych stadiów rozwoju. Pierwszą fazą są hieroglify, które tworzą system mieszany. Obok obrazków oznaczających bezpośrednio pojęcia i przedmioty mamy tu już znaki

[1] Por. J. Safarewicz, *Odcyfrowanie tekstów greckich w piśmie linearnym B*, „Meander" X (1955), s. 125—147, oraz S. Oświęcimski, *Pismo kreteńskie*, „Archeologia" VII (1955), z. 2, s 69—108.

umowne, które odpowiadają pewnym kompleksom dźwięków a przede wszystkim sylabom. Z czasem rola znaków tego ostatniego typu coraz bardziej wzrastała, dzięki czemu pismo hieroglificzne przekształciło się w sylabar, którego znaki oddają zasadniczo zgłoski mowy. Drogą dalszej ewolucji sylabar może się przekształcić w alfabet, którego litery oznaczają już nie całe sylaby, jak np. **ba, pa, po,** lecz poszczególne składające je głoski: **b, p, a, o** itd. Przez wyróżnione tu etapy przeszła ewolucja pisma na obszarze starożytnej Hellady. Między r. 2000 a 1660 przed Chr. używane było na Krecie pismo dotąd nieodczytane uważane jednak powszechnie za system hieroglificzny, w którym obok ideogramów, tj. znaków pojęć i przedmiotów, występują już znaki fonetyczne oddające sylaby. Około r. 1660 z systemu tego wyłonił się sylabar zwany pismem linearnym A, który używano na Krecie aż do połowy XV w. przed Chr. Sylabaru tego dotąd nie odczytano. Wysuwane są tylko niepewne hipotezy. Około r. 1450 na podstawie pisma linearnego A powstaje nowy sylabar zwany pismem linearnym B, który używany był tak w Knossos na Krecie jak i na lądzie stałym Grecji, gdzie największą ilość tabliczek z inskrypcjami znaleziono w Mykenach, w Pylos i w Tebach. Tradycje pisma linearnego B urywają się w Grecji około r. 1200, wśród Greków jednak zamieszkujących wyspę Cypr używane było w XII w. przed Chr. pismo linearne cypryjskie, którego pomniki znaleziono w Enkomi i Ugarit, a które wywodzi się bezpośrednio z pisma linearnego A. Cypryjskie pismo linearne przekształciło się w tzw. sylabar cypryjski, w którym zachowało się około 500 krótkich napisów z okresu między r. 500 a 200 przed Chr. Natomiast w Grecji około r. 850 przed Chr. zaczęto pisać alfabetem opartym na wzorach fenickich, które przekształcono przez dodanie liter na oznaczenie samogłosek. Z tego alfabetu starogreckiego wywodzą się pośrednio alfabety wszystkich ludów kultury europejskiej.

Podstawę pisma linearnego B, które już dość dobrze jest zbadane, stanowi seria 87 znaków fonetycznych. Mamy tu pięć znaków dla samogłosek **a, e, i, o, u,** a następnie szereg znaków oddających sylaby złożone ze spółgłoski i samogłoski, np. **de, je, ke, me, ne, pe, qe, re, se, te, we, ze,** i analogicznie: **da, ja, ka** itd., **de, je, ke** itd. Innych rodzai znaków fonetycznych brak, co pociąga za sobą wielkie niedokładności w sposobie oddawania wyrazów greckich tworzących teksty. I tak mamy tylko jedną serię znaków bez względu na to czy sylaby rozpoczynają się od spółgłoski **p, b** czy **ph,** a także jedną dla spółgłosek **k, g, kh.** Spółgłoski **t** i **th** nie są odróżnione, choć odrębne znaki mamy dla sylab rozpoczynających się od **d.** Ponieważ równocześnie długość samogłoski i miejsce akcentu nie są ozna-

czane, przeto wyrazy greckie **egó** 'ja' i **ékho** 'mam' pisane są jednakowo **e-ko.** Podobnie pismo linearne B nie odróżnia **l** od **r,** np. **méli** 'miód' pisane jest **me-ri** jak **agorá** 'plac zebrań' — **a-ko-ra.** Głoski **m** i **n** przed spółgłoskami nie są w ogóle oznaczane, podobnie jak **-s** na końcu wyrazu. Stąd **pánta** 'wszystko' pisane jest **pa-ta** a **ángelos** 'posłaniec' — **a-ke-ro.** Pojedyncza spółgłoska stojąca przed inną spółgłoską lub na końcu wyrazu może być oddawana tylko przez znak wyrażający całą sylabę, np. biernik **ptólin** 'miasto' pisany jest **po-to-li-ne.** Prócz znaków fonetycznych występuje w piśmie linearnym B kilkadziesiąt symbolów ideograficznych, które oznaczają różne kategorie ludzi, gatunki zwierząt, rodzaje przedmiotów, miary i wagi, a wreszcie liczby całkowite i ułamki. Zachowane teksty, które utrwalano tymi znakami na tabliczkach glinianych suszonych na słońcu, to wyłącznie spisy urzędowe, a mianowicie listy osób i zwierząt, inwentarze magazynów królewskich, wykazy powinności itd. Imiona ludzi, bogów i zwierząt stanowią 65% wszystkich wyrazów zachowanych w tekstach. Czasowniki natomiast występują bardzo rzadko i to tylko w 3 osobie.

Treść inskrypcji w piśmie linearnym B, wykopaliska archeologiczne, wzmianki na pomnikach hetyckich i egipskich, a wreszcie tradycje samych Greków z epoki klasycznej zawarte głównie w dziełach Homera i Tukidydesa, wszystko to pozwala na odtworzenie, jeszcze na razie bardzo ogólnikowe, początków kultury europejskiej. Już w czwartym tysiącleciu przed Chr. ludność nieznanego pochodzenia rozwijała na obszarze Grecji ciekawą kulturę neolityczną. W trzecim tysiącleciu, w epoce miedzi i wczesnego brązu, zalewa Grecję ludność pochodząca z południowo-zachodnich krańców Azji Mniejszej, która należała prawdopodobnie do tzw. azjanickiej grupy językowej. Wprowadziła ona liczne nazwy miast i gór, zachowane po dziś dzień, z charakterystycznymi przyrostkami **-nthos, -ssos, -assos, -ttos, -ene,** np. **Korinthos, Knossos, Parnassos, Hymettos, Mykene.** Jest bardzo prawdopodobne, że ta właśnie ludność azjanicka rzuciła podwaliny pod kulturę europejską. Najświetniej rozwijała się ona na Krecie, gdzie w trzecim tysiącleciu stworzyła kulturę minojską tak nazwaną od legendarnego króla Krety Minosa. Około r. 2000 Kreta osiągnąwszy poziom wyższej kultury rozpoczyna okres średniominojski. Powstają wspaniałe pałace w Knossos na północnych brzegach wyspy i w Fajstos na jej brzegach południowych. Naczynia gliniane w tzw. stylu Kamares wznoszą się na wysoki poziom artystyczny. Najważniejszym jednak dla nas jest wprowadzenie około r. 2000 pisma hieroglificznego, co było niezawodnie wynalazkiem miejscowym, choć możliwy jest pewien wpływ hieroglifów egipskich. Tabliczki gliniane z napisami hieroglificznymi znaleziono

w ruinach pałaców w Knossos i Fajstos. Są to zapewne inwentarze zawartości magazynów królewskich. Rozumiemy z nich znaki liczb całkowitych i ułamków oraz ideogramy kilku rodzai pożywienia. Formę przejściową od hieroglifów do pisma linearnego A stanowią napisy na dwudziestu kilku tabliczkach z Fajstos pochodzących może jeszcze z XX w. przed Chr. Tabliczki jednak pokryte typowym pismem A pochodzą głównie z okresu między r. 1660 a 1580 z Knossos, Fajstos i z wielu innych miejsc Krety. Najpóźniejszą i najliczniejszą ich serię stanowi 150 prostokątnych tabliczek glinianych znalezionych w willi królewskiej w Agia Triada a pochodzących z pierwszej połowy XV w. Pismo linearne A jest sylabarem złożonym z 75 znaków fonetycznych i z pewnej ilości ideogramów. Rozwinęło się ono z hieroglifów a z kolei stało się podstawą pisma linearnego B. Z tego ostatniego faktu można wysnuć pewne wnioski co do języka nieodczytanych napisów A. Pewne fakty przemawiają za tym, że język tych napisów, który nazywamy konwencjonalnie językiem minojskim, nie należał do rodziny indoeuropejskiej lub przynajmniej był językiem mieszanym o silnym wkładzie elementów nieindoeuropejskich. Pismo linearne B jest bardzo źle dostosowane do budowy języka greckiego, co najłatwiej można wytłumaczyć tym, że powtarza ono niewolniczo cechy pisma linearnego A, od którego pochodzi, a które zostało ułożone dla języka minojskiego z grupy azjanickiej o budowie zupełnie innej niż języki indoeuropejskie. Na tej podstawie można sądzić, że język minojski nie odróżniał spółgłosek dźwięcznych od bezdźwięcznych, tak jak etruski i inne jezyki azjanickie, ani r od **l**, jak język staroperski, i że wszystkie jego sylaby były zakończone na samogłoski.

Na podstawie wyników badań archeologicznych i filologicznych ostatnich lat oraz tradycji greckich związanych z Kretą, jak legendy o Minosie, Minotaurze i Tezeuszu, możemy przypuszczać, że kolebką kultury europejskiej była Kreta, na której między r. 2000 a 1450 przed Chr. rozwijało się państwo o wysokiej kulturze rządzone przez królów, których oznaczano może tytułem **minos.** Flota kreteńska panowała w tym okresie na morzu Egejskim, a nadbrzeżne miasta, jak np. Ateny, płaciły minosom haracz. Pismo hieroglificzne i linearne A używane było tylko na Krecie i to na całym jej obszarze, który był jednolitym centrum kulturalnym odcinającym się w tej epoce swym znacznie wyższym poziomem od reszty Grecji. Ówczesna ludność Krety pochodząca z Azji Mniejszej mówiła językiem minojskim z grupy azjanickiej. Przetrwała ona kilka najazdów greckich a szczątki jej istniały jeszcze w V w. przed Chr. nazywane przez Greków prawdziwymi Kreteńczykami. Potem uległy hellenizacji.

Gdy na Krecie rozwijaja się wyższa kultura minojska, na lądzie stałym Grecji nastąpiły poważne zmiany wywołane przybyciem

indoeuropejskich Greków. Wielka rodzina języków indoeuropejskich obejmuje dwanaście grup lingwistycznych, które wszystkie powstały z odmiennej na różnych terenach ewolucji języka praindoeuropejskiego, wspólnego przodka całej rodziny. [2] Należą tu grupy języków indyjskich i irańskich, język ormiański, wymarłe dziś grupy tocharska w Turkiestanie Wschodnim i hetycka w Azji Mniejszej, język grecki i albański. grupa italska, celtycka, germańska, słowiańska i bałtycka. Języka praindoeuropejskiego używały plemiona pasterskie koczujące około r. 3000 przed Chr. na wielkich obszarach Europy między Renem a Morzem Czarnym. Z tej prakolebki rozeszły się ludy indoeuropejskie w różnych kierunkach. Przodkowie językowi Greków przesunęli się przez basen Dunaju na Bałkany i tu około r. 1800 przed Chr. pierwsza ich fala zalała stały ląd Hellady. Grecy nawarstwili się na tych obszarach na wspomnianą już ludność dawniejszą, którą oni nazywali Pelazgami, a która zapewne jak prawdziwi Kreteńczycy mówiła językiem z grupy azjanickiej. Grecy przynieśli ze sobą nową kulturę średniego brązu, która wyraźnie odcina się od kultury starego brązu uprawianej przez ludność przedindoeuropejską. Ta nowa kultura rozwija się bez wstrząsów od r. 1800 aż do r. 1200. Nazywamy ją kulturą mykeńską od jej najważniejszego centrum — Myken. Grecy wchłonęli ludność dawniejszą, tak że tradycja uważała Ateńczyków za shellenizowanych Pelazgów. To wprowadziło do kultury zdobywców pewne elementy miejscowe. Drugim bodźcem rozwoju były wpływy kultury minojskiej promieniujące z Krety. Wskutek tego poziom kultury helleńskiej szybko się podnosił a w Mykenach i Tyrynsie na gruzach starych powstawały coraz nowe wspanialsze zamki. Trzeba jednak zaznaczyć, że między kulturą minojską Krety a mykeńską Peloponezu i Grecji Środkowej zachodziły poważne różnice świadczące o samodzielności rozwoju lądu stałego. Widać to wyraźnie w architekturze. Pałace kreteńskie były wielkimi nieufortyfikowanymi budowlami skupionymi około centralnego dziedzińca. Grody mykeńskie, które najlepiej reprezentują ostatnie zamki w Mykenach z XV w. i w Tyrynsie z XIV w., to warownie otoczone potężnymi murami, za którymi kryje się siedziba władcy skupiona około megaronu, tj. wielkiej sali dla mężczyzn z ogniskiem w środku. Powstał na lądzie stałym potężny system polityczny pod przewodnictwem króla Myken. Dominującą rolę odgrywało w nim plemię Achajów (**Akhaiwoi** wedle ówczesnej wymowy).

Hellenowie górowali militarnie nad ludnością minojską Krety a z czasem dorównali jej kulturą. Przygotowało to najazd Achajów

---

[2] Por. A. Meillet, *Wstęp do językoznawstwa indoeuropejskiego*, tłumaczył T. Milewski, Warszawa 1958, PWN.

z Peloponezu na Kretę, który nastąpił około r. 1450. Grecy opanowali Knossos, które stało się stolicą nowej, zdobywczej dynastii achajskiej. Opanowała ona całą wyspę niszcząc stare pałace królewskie w Faistos i Agia Triada. W ten sposób powstało potężne państwo Achajów, które w dokumentach królów hetyckich z XIV i XIII w. przed Chr. nosi nazwę **Ahijawa** i zaliczane jest do największych potęg ówczesnego świata zaraz po Egipcie, Babilonii, Asyrii i państwie Hetytów. W Egipcie znaleziono ceramikę mykeńską z XV w., a na freskach egipskich z tej epoki posłowie z Krety ubrani są już nie w stroje minojskie lecz mykeńskie. Achajowie podbijają w XIV w. Cypr a w XIII w. zdobywają Troję, kolonizują wyspy morza Egejskiego a państwo ich na zachodnich brzegach Azji Mniejszej w okolicach Miletu graniczy z państwem Hetytów.

Podbój Krety przez Achajów miał ogromne znaczenie dla rozwoju kultury, dzięki niemu bowiem wytworzyły się warunki, w których powstało pismo linearne B. Państwo minojskie na Krecie było, jak się zdaje, monarchią absolutną silnie związaną z religią i rządzoną przez rozbudowaną biurokrację, która posługiwała się przy sporządzaniu przeróżnych spisów i wykazów urzędowych pismem linearnym A. Po zdobyciu Knossos przez Achajów około r. 1450 powstała tu, w siedzibie nowej dynastii, kancelaria królewska wzorowana na dawnej kancelarii państwa minojskiego. Ta nowa kancelaria nie mogła się już jednak z przyczyn politycznych posługiwać językiem minojskim i związanym z nim pismem linearnym A lecz musiała wprowadzić język grecki, którym mówili zdobywcy. Do potrzeb tego nowego na Krecie języka dostosowano pismo linearne A przekształcając je tym samym w pismo linearne B. Szczegółów tej adaptacji uchwycić nie możemy, ponieważ nie umiemy czytać pisma linearnego A, możemy tylko stwierdzić, że dostosowując stare pismo do nowego języka wprowadzono na 87 znaków fonetycznych 30 nowych zapożyczając resztę z pisma linearnego A, przy czym wartość fonetyczną wielu znaków musiano zmienić, a kształt samych znaków uproszczono dając im postać jeszcze bardziej schematyczną, jeszcze dalszą od kształtu hieroglifów naśladujących przedmioty.

O organizacji kancelarii w Knossos w drugiej połowie XV w. przed Chr. snuć można pewne domysły. Pisarzami byli tu zapewne — przynajmniej początkowo — nie Achajowie, wojownicy i zdobywcy, lecz Kreteńczycy pochodzenia minojskiego. Takie właśnie stosunki panowały w XIV i XIII w. przed Chr. w kancelarii królów hetyckich w Hatusas o 150 km na wschód od dzisiejszej Ankary. Kancelaria ta, choć wystawiała dokumenty w języku hetyckim, obsadzona była przez pisarzy pochodzenia azjanickiego, którzy zastosowali pismo klinowe używane już dawniej przez Azjanitów do języka hetyckiego.

Można więc przypuszczać, że podobnie pisarze pochodzenia minojskiego zastosowali w Knossos znane sobie pismo linearne A do potrzeb języka greckiego tworząc w ten sposób pismo linearne B. Dla potrzeb państwa spisywali oni tym pismem inwentarze magazynów, listy osób i zwierząt, oraz wykazy powinności ryjąc je jakimś ostrym narzędziem na glinianych tabliczkach owalnych lub prostokątnych, które potem suszono na słońcu, by je wreszcie schować do skrzyń z drzewa czy gipsu względnie do wyplatanych koszów i złożyć w komorze archiwum. Na skrzyniach i koszach znajdowały się tabliczki z imionami pisarzy odpowiedzialnych za ich zawartość. Są liczne poszlaki, że obok tego typu dokumentów, które się zachowały, kancelaria w Knossos spisywała jeszcze i inne teksty na materiale podlegającym spaleniu, może na papyrusie, które się nie zachowały. Odkopane tabliczki nie były datowane, były to zapewne podręczne wykazy obowiązujące tylko przez jeden rok. Po upływie tego czasu na ich podstawie spisywano zapewne na innym materiale ogólniejsze wykazy a one same stawały się nieaktualne.

Pismo linearne B używane było na Krecie tylko w Knossos, poza stolicą bowiem nie było jeszcze wówczas większych skupisk Greków na wyspie. Przy końcu jednak XV w. rozpowszechniło się pismo linearne B na lądzie stałym Grecji we wszystkich krajach kultury mykeńskiej. Zakres jego użycia w obrębie społeczeństwa był bardzo wąski. Nie wyszło ono poza potrzeby kancelarii królewskich, gdzie jego tradycje przechowywane były przez zwartą i konserwatywną korporację pisarzy. Tym tłumaczy się charakterystyczny fakt, że dokumenty pochodzące z oddalonych od siebie grodów, z Knossos, Myken, Pylos i Teb, z dłuższego okresu czasu między r. 1450 a 1200, wszystkie mają pismo i język w najdrobniejszych szczegółach jednakowy. Widocznie normy pisma i języka ustalone w Knossos w drugiej połowie XV w. zostały przyjęte bez zmiany przez kancelarie innych stolic państwa Achajów i zachowane wiernie aż do upadku całego systemu politycznego około r. 1200. Jest to tym bardziej zdumiewające, że centrum achajskie w Knossos trwało krótko bo zaledwie pół wieku. Centrum to powstało około r. 1450 a już około r. 1405 powstanie tubylczej ludności minojskiej niszczy je zupełnie. Spalony pałac w Knossos popada w ruinę, działalność kancelarii przerywa się raz na zawsze. Dalsze dzieje Krety są dla nas niejasne, nie mają one już jednak znaczenia dla rozwoju kultury. W ciągu XIV i XIII w. przed Chr. pismo linearne B używane jest tylko na lądzie stałym, w kancelariach królewskich Myken, Pylos, Teb, Eleusis i kilku pomniejszych grodów. Dokumenty pochodzące z tych kancelarii a zachowane po dziś dzień rzucają snop światła na religię i organizację społeczno-ekonomiczną państwa Achajów w epoce jego świetności.

Jednym z najważniejszych osiągnięć w badaniach nad przeszłością Grecji jest stwierdzenie, że bogowie, których znamy z literatury i sztuki epoki klasycznej, byli czczeni już w okresie mykeńskim. Tabliczki z Knossos z XV w. i z Pylos z XIII w. pozwalają z większą lub mniejszą pewnością ustalić imiona bogów. Na czele panteonu stał już wówczas **Zeus** (formy dalszych przypadków **Diwos, Diwei**). Jego odpowiednikiem żeńskim była bogini **Diwia**, jego małżonką **Hera**, jego braćmi **Poseidaon** i **Haphaistios** (tj. **Poseidon** i **Hefaistos**), jego córkami **Athena** z przydomkiem **Potnia** 'czcigodna' i **Artemis**, jego synami **Ares** i **Paiawon** (tj. **Apollo**), jego posłem **Hermes**. Mamy też ślady imion innych bogów jak **Dionysos, Eleuthia, Demater** (tj. **Demeter**) i **Erinie**. Bogom tym składano jako ofiary ziarna pszenicy i jęczmienia, mąkę, oliwę, wino, figi, miód a także runo owiec, naczynia złote i gliniane, a wreszcie woły i barany. Ofiar i innych obrzędów kultowych dopełniali liczni kapłani i kapłanki. Grecy epoki mykeńskiej nie znali świątyń takich jakie budowano w epoce klasycznej. Bogów czczono w grotach, w małych kapliczkach pałacowych lub stawiano im ołtarze pod gołym niebem.

Państwo Achajów było — tak jak je przedstawia Homer — federacją królestw, z których każde zajmowało ściśle określone terytorium. Dokumenty z Pylos dotyczą tylko obszaru Messenii, tj. południowo-zachodniej części Peloponezu. Poza te granice nie sięgała władza poszczególnych królów. Federacja jako całość występowała pod przewodnictwem króla Myken tylko na zewnątrz, dla mieszkańców zaś każdego z krajów Grecji najwyższym władcą był król tego kraju noszący tytuł **wanaks**. Ponieważ był on jeden, więc tabliczki podają tylko jego tytuł pomijając imię, wskutek czego znamy ze współczesnych dokumentów imiona tylko dwóch władców z epoki mykeńskiej, a mianowicie ostatniego króla Pylos **Ekhelawos** i któregoś z dawniejszych władców **Etewoklewos**. Król (**wanaks**) miał szeroki zakres władzy zarówno w sprawach religijnych jak i świeckich. Otaczali go najwyżsi dostojnicy: **lawagetas**, naczelnik sił zbrojnych, **heqwetas** 'towarzysz króla' roznoszący jego rozkazy, oraz **telestai**, zarządcy dóbr koronnych. Ustrój państwa był feodalny. Na czele podległych królowi ziem i miast stali panowie z tytułem **basileus**. Wchodzili oni w skład rady koronnej (**geronsia**). Niższe stanowisko w hierachii feodalnej zajmowali **moroppai**, właściciele ziemscy, którzy jednak niekiedy dowodzili oddziałami wojskowymi.

Spośród niższych warstw społecznych tabliczki wymieniają posłańców i heroldów królewskich, pisarzy, wioślarzy okrętów wojennych, wiele rodzai rzemieślników i pracowników rolnych, wspominają one wreszcie o niewolnikach. Daleko posunięta specjalizacja zawodowa dowodzi wysokiego poziomu produkcji, a wniosek ten potwierdzają w zupełności wykopaliska archeologiczne, które po-

zwalają nam podziwiać wyroby mykeńskich złotników, kowali produkujących broń i inne przedmioty z brązu, kamieniarzy, architektów, malarzy fresków ściennych itd.

II

Wspaniała kultura mykeńska upada w XII w. przed Chr. Zamki w Pylos, Mykenach i Tyrynsie zdobyte i spalone rozpadają się w ruiny. Państwo Achajów przestaje istnieć a w jego centrum na Peloponezie następują wielkie przesunięcia etniczne. Jako przyczynę tej katastrofy historycy podają najazd Dorów. Jak wynika z danych językowych, Grecy przybyli do swych historycznych siedzib nie wszyscy równocześnie lecz w dwóch następujących po sobie falach. Warstwa starsza, która przybyła około r. 1800 przed Chr. obejmowała dialekty achajsko-eolskie i jońsko-attyckie, które zajmowały cały obszar Grecji aż do końca XIII w. Różnice między tymi dialektami w epoce mykeńskiej były niewielkie, mimo tego jednak możemy stwierdzić, że inskrypcje w piśmie linearnym B zostały zredagowane w dialekcie achajskim. W XII w. przed Chr. następuje zupełna zmiana w stosunkach etnograficznych Hellady, której znaczną część zajmuje druga, nowsza warstwa Greków mówiących dialektami doryckimi i północno-zachodnimi. Plemiona doryckie zajęły Peloponez pozostawiając starszą warstwę achajską tylko w górzystej Arkadii leżącej w samym środku półwyspu. Dorowie opanowują dalej Kretę, Rodos oraz wyspy i wybrzeża południowej części morza Egejskiego. Poza Arkadią dialekty achajskie utrzymały się tylko na dalekim Cyprze. Dialekty jońsko-attyckie zostały ograniczone do Attyki oraz wysp i wschodnich wybrzeży morza Egejskiego. Narzecza eolskie utrzymały się tylko na wyspie Lesbos i na przyległych wyspach Azji Mniejszej, w Tesalii i częściowo w Beocji. Resztę lądu stałego Grecji zajęły dialekty północno-zachodnie. Te ogromne zmiany nastąpiły wśród zamętu wędrówek ludów, które wypełniły w. XII i XI. Po tych zniszczeniach i wstrząsach Grecja zaczyna podnosić się dopiero w w. IX i VIII. Powstaje powoli nowa, wspaniała kultura klasyczna, która przeżyła swój wiek złoty w V i IV w. przed Chr. Kultura mykeńska nie zginęła jednak całkowicie. Spadek po niej wpłynął potężnie na rozwój niektórych działów kultury klasycznej a z jej wpływami przeszedł do następnych epok kultury europejskiej. Z tych różnych dziedzin wpływów kultury mykeńskiej omówimy tylko jedną, może najważniejszą, dziedzinę mitów, tak co do ich treści, jak i formy literackiej i językowej.

System religijny Greków z epoki klasycznej jest w zasadzie — jak już wiemy — spadkiem po kulturze mykeńskiej. Achajowie między r. 1450 a 1200 przed Chr. czcili już Zeusa, Herę, Posejdona i innych

bogów znanych nam z epoki klasycznej. Kulty te przyjęli oni w znacznej części od swych azjanickich poprzedników z epoki minojskiej (2000—1450). W panteonie greckim pochodzenia indoeuropejskiego jest jedynie imię **Zeus** z pierwotnego **djeus** 'świetliste niebo', porównaj sanskryckie **dyauh** 'niebo' i łacińskie **dies** 'dzień'. Imiona wszystkich innych bogów nie są pochodzenia indoeuropejskiego i wedle wszelkiego prawdopodobieństwa zostały zapożyczone z języka azjanickiego ludności przedgreckiej. Wniosek ten potwierdzają wykopaliska acheologiczne, które dowodzą, że na Krecie w epoce minojskiej czczona była bogini-matka, pani życia i śmierci, pani ludzi i zwierząt, która w epoce klasycznej była przedmiotem kultu jako **Rhea**, matka Zeusa, względnie jako **Demeter,** tj. matka ziemia. Na Krecie przedhelleńskiej czczono również bóstwo męskie, które Grecy zidentyfikowali z Zeusem. Nie jesteśmy jeszcze w stanie przedstawić szczegółowo historii kultów helleńskich, powolnego narastania systemu wierzeń i obrzędów różnego pochodzenia, możemy jednak stwierdzić, że grecki system religijno-mitologiczny był przedmiotem wiary i czci przez 2000 lat od XVI przed Chr. do IV w. po Chr., potem zaś nie zaginął zupełnie lecz przeszedł do literatury jako system metafor poetyckich i w tej funkcji stylistycznej odgrywał poważną rolę w twórczości artystycznej aż do początków XX w. Mało jest tak trwałych i charakterystycznych elementów kultury europejskiej jak mitologia grecka. Towarzyszy ona naszej kulturze w całym jej rozwoju.

Do mitologii greckiej prócz właściwych wierzeń religijnych dotyczących bogów, ich pochodzenia i władzy, należała szeroka dziedzina pograniczna obejmująca opowiadania z życia półbogów, herosów, dawnych królów i bohaterów. Jest oczywiste, że ta legendarna historia Grecji odnosi się właśnie do epoki minojsko-mykeńskiej, że ujmuje w jedną całość spadek wspomnień, które drogą tradycji ustnej przetrwały okres zamętu i zostały utrwalone w epoce klasycznej. Legendy te tworzą cykle związane z grodami, które — jak dowodzą wykopaliska — stanowiły centra polityczne w drugim tysiącleciu przed Chr. Mamy więc cykl mykeński, tebański, ateński, kreteński, trojański i wiele innych. Każdy z nich przedstawia nam historię któregoś z królestw epoki mykeńskiej, historię utkaną ze wspomnień faktów historycznych i tworów fantazji ludowej, przy czym dziś jeszcze nie umiemy tych elementów od siebie oddzielić. Nie tylko jednak wątki treściowe tych cyklów legendarnych były przekazywane tradycją, tradycyjną była również forma językowa i literacka, w której były one opowiadane przez poprzednie pokolenia — następnym. Tą tradycyjną formą językową i literacką zajmiemy się tu bliżej.

W Grecji między w. VIII a IV przed Chr. nie było ogólnego i jednolitego języka literackiego lecz każdy gatunek literacki posługiwał się odrębnym językiem artystycznym,[3] który wykazywał pewne specyficzne cechy w wymowie głosek, w odmianie wyrazów i w słownictwie. Spośród tych języków artystycznych dwa wyróżniały się starożytnością i wielką rolą w życiu społecznym, a mianowicie język poezji epicznej i język liryki chóralnej. Główne pomniki poezji epicznej to Iliada i Odyseja, poematy, które powstały w VIII w. i które przypisywano Homerowi. Stąd język tych utworów nazywamy językiem Homera. Otóż od dawna zauważono, że język ten nie jest jednolity, że zawiera on elementy pochodzące z różnych dialektów. Obok warstwy starszej — achajskiej mamy warstwę nowszą — jońską. Podobnie ma się rzecz z językiem liryki chóralnej, której największym mistrzem był Pindar na początku V w. przed Chr. I tu również mamy dwie warstwy: starszą achajską i nowszą dorycką. Ta starsza warstwa achajska zachowana zarówno w języku Homera jak i Pindara to spadek nieprzerwanej tradycji języka poetyckiego epoki mykeńskiej.

Język pisany epoki mykeńskiej był typowym językiem kancelaryjnym, użycie bowiem pisma linearnego B nie wyszło poza kancelarię królewską, gdzie posługiwano się nim jak się zdaje tylko do sporządzania spisów i wykazów urzędowych. Jak u wielu ludów znających pismo tylko w wąskim zakresie, tak i u Achajów epoki mykeńskiej teksty prawnicze, historyczne i poetyckie przechowywane były w tradycji ustnej bez pomocy pisma. Ten właśnie wąski zakres użycia pisma linearnego B sprawił, że po upadku kancelaryj, które się nim posługiwały, poszło ono zupełnie w zapomnienie, choć — jak wynika z pewnych ustępów Homera — Grecy w VIII w. przed Chr. pamiętali jeszcze, że ich przodkowie w epoce mykeńskiej znali pismo. Tam gdzie tradycje pisma linearnego się utrzymały, jak np. na Cyprze, Hellenowie pozostali mu wierni i nie zapożyczali pisma od Fenicjan, choć graniczyli z nimi o miedzę przez 1000 lat. Widocznie w basenie morza Egejskiego zaginęły wszelkie tradycje pisma linearnego B, skoro około r. 850 przed Chr. Grecy tu mieszkający musieli dostosować alfabet fenicki do potrzeb swego języka, by po raz wtóry zdobyć pismo. Jeśli jednak tradycja pisma mykeńskiego została przerwana, to literatura ustna tej epoki zachowała się w pamięci Hellenów i w jej tekstach przekazywanych z pokolenia na pokolenie zachował się achajski język artystyczny

---

[3] Por. T. Milewski, *Rola kościoła w kształtowaniu polskiego języka literackiego*, „Znak" 46, Kwiecień 1958, oraz *Język a społeczeństwo*, Lublin 1947, Tow. Naukowe KUL, s. 25—30.

z XIV i XIII w. przed Chr. identyczny pod względem budowy gramatycznej z językiem inskrypcji w piśmie linearnym B. Ten właśnie starodawny język artystyczny o archaicznej głosowni i odmianie, pełen wyrazów złożonych, stał się punktem wyjścia rozwoju tak języka epiki jak i liryki chóralnej.

Język poezji epicznej związany z formą wierszową heksametru rozwijał się w obrębie korporacji wędrownych śpiewaków i recytatorów, aoidów. Początkowo posługiwali się oni tradycyjnym językiem achajskim z epoki mykeńskiej, ponieważ jednak działali głównie na wyspach i wybrzeżach Azji Mniejszej zamieszkałych przez Jończyków i sami na codzień mówili dialektami jońskimi, przeto elementy jońskie wdzierały się nieustannie do ich języka poetyckiego. Jońskiego pochodzenia był też autor (czy autorzy) powstałych w VIII w. przed Chr. poematów Homera, Iliady i Odysei. Poematy te zachowują zasadniczy zrąb achajskiego języka artystycznego z jego charakterystycznymi wyrazami, zwrotami, formułami poetyckimi i zwyczajami wersyfikacyjnymi, co wszystko służyło jako archaizmy do podniesienia dostojności tekstu, do zbliżenia go do opiewanej epoki mykeńskiej. Równocześnie jednak całość utworów przepojona jest wpływami jońskimi, które zbliżały je do mowy codziennej poetów i słuchaczy. Język poematów Homera to kompromis achajsko-joński, to mieszanina form pochodzących z dwóch różnych epok, z dwóch różnych dialektów. W tej postaci ustalił się on jako język epicki i rozpowszechnił po całej Grecji wraz ze znajomością Iliady i Odysei, których teksty przekazywane ustnie spisano w VI w. przed Chr. niezależnie od siebie w różnych miastach Hellady. W tym języku tworzyli poeci mówiący na codzień różnymi dialektami, ale jedynie epopeje (epigoni Homera), poematy dydaktyczne (Hezjod) i elegie (Solon). Inne rodzaje poezji nie związane z wersyfikacją heksametrową stworzyły sobie odmienne języki artystyczne.

Jeżeli język epicki był kompromisem achajsko-jońskim — to język liryki chóralnej był kompromisem achajsko-doryckim. Pieśni liryczne w formie stroficznej były pierwotnie częścią kultu a język ich językiem religijnym, ponieważ zaś Achajowie odgrywali pierwotnie dominującą rolę tak w obrzędach jak i w całym życiu greckim, przeto i język poezji chóralnej był achajski pełny tradycyjnych epitetów religijnych mających postać wyrazów złożonych. W późniejszych wiekach śpiewy chóralne utrzymały się głównie w miastach doryckich Peloponezu, najbardziej konserwatywnych, w których życie obywatela w najwyższym stopniu było roztopione w życiu ogółu. Okoliczność ta sprzyjała rozwojowi liryki chóralnej ponadosobistej, społecznej. W tych warunkach na starym podłożu

achajskim pod wpływem nowej warstwy doryckiej powstał język liryki chóralnej nie odpowiadający żadnej konkretnej gwarze, język wybitnie sztuczny, bogaty w wyrazy złożone, archaizmy i zawiłe konstrukcje. Język ten rozpowszechnił się po całej Grecji, na co wskazuje choćby fakt, że wielcy piszący w nim poeci chóralni z najsławniejszym z nich Pindarem na czele nie byli Dorami.

Nie tylko jednak sam język poetycki przekazała epoka mykeńska następnym wiekom lecz również zaczątki techniki epickiej wraz z mnóstwem wątków literackich, obrazów i zdobników. Już sama analiza tekstów linearnych B dowodzi ścisłego związku techniki Homera z opiewaną przeszłością. Uderza to przede wszystkim w dziedzinie imion osobowych. Stwierdzono, że spośród imion bohaterów Homera piećdziesiąt osiem znajdujemy w tekstach linearnych B, przy czym imiona te częste w epoce mykeńskiej nie były już przeważnie używane za czasów Homera. Jest charakterystyczne, że spośród tych imion sięgających epoki mykeńskiej aż dwadzieścia noszą u Homera bohaterowie trojańscy ze sławnymi imionami **Hektor, Antenor, Deukalion, Pandaros** na czele. Reszta imion należy do greckich bohaterów Homera a w tej grupie najsławniejsze są imiona **Ajas** i **Achilles** (**Akhilleus**). To ostatnie imię pochodzenia przedindoeuropejskiego często używane było w epoce mykeńskiej przez zwykłych śmiertelników, występuje bowiem zarówno na tabliczkach z Knossos jak i z Pylos. W późniejszych wiekach nie spotykamy się już z nim. To wskrzeszanie przez Homera przestarzałego już w jego czasach zespołu imion świadczy o jego silnym związku z dawną tradycją literacką.

Drugim punktem stycznym między tekstami w piśmie linearnym B a poematami Homera są wyliczenia. Omawiane teksty to spisy przedmiotów i imion osobowych, które przypominają tak częste u Homera katalogi bohaterów (np. przy końcu II księgi Iliady), szczegółowe spisy darów i ofiar, inwentarze gospodarcze, listy nazw miejscowych itd.

Drugim źródłem pozwalającym wykryć spadek dawnych wieków w technice epicznej Homera są pomniki literatury hetyckiej. [4] Indoeuropejskie państwo Hetytów, które rozwijało się między r. 1800 a 1200 przed Chr. w centralnej części Azji Mniejszej, wykazuje tyle podobieństw ze współczesnym mu państwem Achajów, że — jak możemy przypuszczać — także i twórczość literacka rozwijała się paralelnie w obu sąsiednich krajach. Literaturę hetycką tworzą liczne teksty spisane w stolicy państwa Hatusas w ciągu XIV

---

[4] Por. T. Milewski, *Epika maloazjatycka przed Homerem*, „Meander" VI (1951), s. 303—322.

i XIII w. w języku hetyckim pismem klinowym na tabliczkach glinianych. Najciekawszą częścią tej literatury są teksty historyczne, które dzielą się znów na dwie grupy. Z jednej strony mamy roczniki sucho rejestrujące fakty, z drugiej zaś opowiadania epiczne o pewnej kompozycji i zdobnikach literackich. Do tej drugiej grupy należy opis pierwszych dziesięciu lat rządów króla Mursilisa II (w. XIV) oraz biografia króla Hatusila III (przełom XIV i XIII w.). Na treść obu tych utworów, które można traktować jako epiczne panegiryki dworskie, składają się z jednej strony fakty historyczne, z drugiej zaś wątki literackie, spośród których na plan pierwszy wysuwa się machina bogów. Motyw ten jest szeroko rozwinięty w penegiryku Hatusila III, gdzie mamy już wyraźne zarodniki tego sposobu operowania bogami, który charakteryzuje technikę Homera. Technika ta polega na rozdzieleniu zarówno bogów jak i królów na dwa walczące obozy, tak że bóg **A** opiekun króla **a** ma przeciw sobie boga **B** opiekującego się królem **b**. Motyw ten powtarzający się w wielu wariantach w Iliadzie i w Odysei występuje już w panegiryku Hatusila III. Z jednej strony mamy boginię Istar i jej ulubieńca Hatusila, z drugiej zaś jego przeciwników, za którymi stoi wrogie bóstwo prawdopodobnie bogini słońca. Machina bogów zarówno w utworze hetyckim jak i w poematach Homera wykorzystana jest w podobny sposób. Motywuje ona bieg wypadków i zastępuje analizę psychologiczną. Obok interwencji bogów drugim motywem kierującym postępowaniem bohaterów są zwyczaje rycerskie. W utworach hetyckich bitwy przedstawione są w podobny sposób jak u Homera. Poprzedza je pełne retoryki wezwanie do walki, która ma często znaczenie sądu bożego. Sama bitwa pojęta jest jako szereg pojedynków między bohaterami. Bogowie interweniują. Wątki historyczne i literackie ujmują pisarze hetyccy w kompozycję ramową, która polega na tym, że początek i koniec utworu wiążą się ze sobą ściśle i niby w ramę zamykają wstawioną w środek właściwą treść opowiadania. Podobną kompozycję ramową ma Iliada. Księgi I i XXIV łącząc się ze sobą szeregiem motywów stanowią tu ramy, w który wstawiony jest opis czterech bitew. W utworach hetyckich występują już stylistyczne zdobniki charakterystyczne dla techniki Homera. Panegiryk Hatusila III rozpoczyna się od inwokacji do bogini zapowiadającej krótko treść utworu: „Głoszę cuda (bogini) Istar, a każdy syn człowieczy niech to słyszy!" W opowiadaniu występują epiczne porównania, uroczyste epitety oraz powtarzania tak uświęconych formuł jak i całych ustępów.

Stosunki między Hetytami i Achajami były dość bliskie. W zabytkach hetyckich występują imiona greckie jak **Alaksandus**, tj. **Aleksandros** (Aleksander), **Tawakalawas**, tj. **Etewoklewos** (Eteokles),

z drugiej strony zaś w podaniach greckich powtarzają się imiona królów hetyckich z XIV w. przed Chr. jak **Mursilis** i **Motylos** z hetyckiego **Muwatali.** Wydaje się więc prawdopodobne, że w sąsiadującym z Hetytami państwie Achajów epoki mykeńskiej rozwijała się epika dworska o podobnej jak u Hetytów technice opowiadania. Był to panegiryk na cześć królów posługujący się machiną bogów, przedstawiający bitwę jako szereg rycerskich pojedynków między wodzami, panegiryk o kompozycji ramowej, rozpoczynający się inwokacją do bogini, pełen porównań, epitetów, powtarzań oraz długich wyliczeń i katalogów. Bohaterowie jego nosili imiona częste w epoce mykeńskiej, które potem jednak wyszły przeważnie z użycia. W przeciwieństwie do Hetytów, którzy przynajmniej częściowo spisywali swe panegiryki, Achajowie przechowywali je wyłącznie w tradycji ustnej, która przetrwała ich państwo i przeszła następnie do korporacji jońskich aoidów. W jej obrębie na podstawie starych tradycji powstały w VIII w. przed Chr. poematy Homera, które opiewają ostatnie wielkie zwycięstwo Achajów — zdobycie Troi.

Homer robi wszystko, aby odtworzyć epokę mykeńską, którą kocha i podziwia. Rozsiedlenie plemion greckich jest w jego poematach takie, jakie było przed wędrówką Dorów, tj. w XIII w. O Dorach nic wiedzieć nie chce a najpotężniejszym plemieniem Hellady są wciąż Achajowie. Poeta wyraźnie maluje kulturę mykeńską. Zna żelazo, które występuje w porównaniach, ale jego bohaterowie posługują się tylko bronią z brązu i nie znają kawalerii. Homer zachowuje w wysokim stopniu język, imiona, wersyfikację i technikę opowiadania właściwą poezji dworskiej epoki mykeńskiej. Jest to widoczne zwłaszcza w starszej Iliadzie, którą można traktować jako panegiryk na cześć Achilesa, skomponowany ramowo i wypełniony opisami pojedynków. Obraz kultury mykeńskiej wyczarowany przez Homera wywarł olbrzymi wpływ na kulturę klasyczną i nowożytną. Dzięki niemu w skład kultury europejskiej weszła na stałe jako spadek po epoce mykeńskiej mitologia grecka i starodawna technika epicka.

Tadeusz Milewski

JÓZEF MARIAN ŚWIĘCICKI

OD NAPOLEONA DO HITLERA

ZEWNĘTRZNE PODOBIEŃSTWO SYTUACJI

Rzecz ciekawa — wystąpienie Hitlera i przebieg jego imperialistycznych zamiarów dziwnie przypominają nam w swej zewnętrznej linii dzieje Napoleona, z tym oczywiście zastrzeżeniem, że słabości Napoleona jego oszalały epigon doprowadził do takiego wyjaskrawienia, iż robił wrażenie jakiejś upiornej karykatury swego poprzednika. Powtarzają się tutaj z uderzającą analogią zewnętrzne polityczne okoliczności: w obu wypadkach mamy przed sobą jednostki, które korzystając z zaciekłego sporu między dwoma obozami, na jakie się podzieliło społeczeństwo, wywindowały się jako rzekomi pacyfikatorzy w górę i głosząc kontynuację rewolucji społecznej, stały się tej rewolucji grabarzem. Głównymi przeciwnikami obu była Anglia i Rosja i od tych właśnie wrogów obaj doznali druzgocącej klęski. Odpowiednikiem blokady kontynentalnej, jaką prowadził w stosunku do Anglii Napoleon, była walka Hitlera z Anglią przy użyciu łodzi podwodnych i utworzenie wału atlantyckiego, mającego przeszkodzić wylądowaniu aliantów. Napoleon gotował się w pewnym momencie (jak Hitler po pokonaniu Francji) do zadania Anglii decydującego ciosu ze swego obozu w Boulogne, i tylko ciężka klęska francuskiej floty oraz szybkie zmontowanie przygotowanej za angielskie pieniądze koalicji Austrii i Rosji sparaliżowały jego plany. Hitlerowi zaś nie udała się próba napowietrznej inwazji. W decydującej chwili tak jednemu, jak drugiemu zabrakło floty, przy pomocy której mogliby zadać ostateczny cios bezbronnej prawie Anglii. Obaj również nie docenili potencjału geopolitycznego Rosji i spotkali się w czasie wyprawy na nią nie tylko z nadspodziewanie silnym oporem, z wielkim ruchem narodowym społeczeństwa, ale także i z dziesiątkującą armie wyjątkowo mroźną zimą.

Obaj wreszcie bili się zaciekle do ostatka, nawet wtedy, kiedy wszelkie szanse zwycięstwa były już stracone, duma bowiem dyktowała im nieustępliwość. Napoleon, po straszliwym odwrocie z Mo-

skwy, kiedy miał jeszcze czas wycofać się na zaszczytnych warunkach z beznadziejnej kampanii — odrzucił propozycje pokoju ze słowami, które wyraźnie trącą megalomanią: „Wasi cesarze urodzeni na tronie nie mogą zrozumieć uczuć, które mną kierują. Wracają zwyciężeni do swych stolic i nic sobie z tego nie robią. A ja jestem żołnierzem; dla mnie przede wszystkim istnieje honor i sława. Nie mogę stanąć przed obliczem swego narodu zwyciężony i poniżony. Muszę być wielkim, sławnym i wzbudzać ogólny zachwyt". Kampania, jaką podjął w czasie 100 dni, nie miała żadnych widoków powodzenia w ówczesnym układzie sił. Z góry była przegrana. Hitler znowu wolał raczej zagrzebać się pod murami własnej stolicy i zniszczyć cały naród niż zdobyć się na kapitulację; uciekł przed nią w objęcia samobójczej śmierci. (Napoleon, nawiasem mówiąc, po abdykacji także próbował otrucia — już w czasie odwrotu z Moskwy zaopatrzył się w śmiercionośną dozę opium — lekarstwo jednak zbyt długo przetrzymywane zawiodło).

ANALOGIE IMPERIUM NAPOLEOŃSKIEGO I III RZESZY

Ale nie te podobieństwa są najistotniejsze. Ważniejsze jest może to, że ustrój imperium napoleońskiego i III Rzeszy jest tworzony na podobnych zasadach i podobnymi środkami. Hitler naśladuje Napoleona, szarżując niemiłosiernie w wybuchach furiackiego gniewu, które mają służyć jako jeden z dyplomatycznych środków zastraszenia przeciwnika; naśladuje go również w cynizmie i bezwzględności, z jaką wyciąga ręce po co raz to nowe zdobycze terytorialne. Napoleońska zasada podporządkowania całego imperium jednemu tylko narodowi (przy czym jedne kraje były bezpośrednio wcielane do panującego państwa, inne zaś, przy zachowaniu fikcji niezależności, faktycznie całkowicie podporządkowane jego dyktaturze) została przez III Rzeszę zrealizowana w całej pełni i doprowadzona do absurdalnej ostateczności przez ideologię rasizmu i szczególnej „misji narodu niemieckiego".

Szafowanie krwią i majątkiem zwyciężonych czy steroryzowanych narodów powtórzyło się tym razem w skali ogromnie wyolbrzymionej. Napoleon prowadził na Moskwę armię mieszaną, w której przeważali cudzoziemcy, i chełpił się nawet, że to oni ponoszą główne ofiary kampanii. Opierając się na obliczeniach specjalistów, Tarlé w swej monografii Napoleona twierdzi: „Ogólna liczba obywateli francuskich za panowania Napoleona zabitych i zaginionych w bitwach i wyprawach przekracza milion". Liczbę natomiast cudzoziemców poległych w armii Napoleona przyjmuje Tarlé na 3—4 milionów. Jeżeli ten stosunek za czasów Hitlera nie mógł już być

tak wielki, to jedynie dlatego, że nie łatwo było „Führerowi" przy silnie rozwiniętym poczuciu narodowym uczynić inne ludy swoim mięsem armatnim. Ale Hitler zrekompensuje sobie ten niedobór z wyjątkowym cynizmem: po prostu zmusi na drodze masowej branki szerokie masy uzależnionych narodów do pracy na terenie Rzeszy, która przez to nie tylko ogromnie wzmocni siłę roboczą wojennego przemysłu, ale także dzięki temu „zastępstwu" ogromnie powiększy kontyngent rekruta. W swojej megalomanii popełnia jednak Hitler — w wyższym zresztą o wiele stopniu — ten sam błąd, co jego poprzednik: traktuje narody podbite tylko jako materiał eksploatacyjny, przeznaczony wyłącznie do wyciśnięcia maksimum korzyści gospodarczych i skazany na całkowitą wegetację, nie bacząc na to, że w ten sposób przygotowuje wszędzie narastanie ruchu oporu.

Wreszcie i rozbudowa imperium okazała się dla obu hegemonów jednakowo obosieczna. W rezultacie bowiem spowodowała rozproszenie sił po ogromnych terytoriach, na skutek czego zmniejszyła się bardzo obronność nowego państwa i powtórzyła się tu tragedia Imperium Romanum. Hitler przerzucający się do Afryki i równocześnie uderzający na Związek Radziecki musiał się narazić na ujemne konsekwencje w dziedzinie politycznej demografii.

STOSUNEK EUROPY DO NAPOLEONA I HITLERA

Podobieństwo nie jest nigdy tożsamością. Hitleryzm jest wprawdzie naśladowaniem linii napoleońskiej, ale wyciąga z niej ostateczne, potworne i nieludzkie następstwa. I dlatego trzeba koniecznie zwrócić uwagę na bardzo istotne między omawianymi zjawiskami różnice. Nie może nas przecież nie zastanowić fakt, że cokolwiek mielibyśmy Napoleonowi do zarzucenia — a było tego, jak się rzekło, sporo — ustosunkowanie się Europy w tym czasie do niego było całkiem inne, niż później do Hitlera. Pokonany cesarz niemal że do ostatnich chwil miał możność zachowania w perspektywie tronu Francji (i to Francji wcale nie umniejszonej) jeśli już nie dla siebie samego, to przynajmniej dla swego syna. Aleksander wręcz przychylał się do tej ostatniej koncepcji.

Kiedy jednak na skutek zdrady Marmonta i intryg Talleyranda Napoleon musiał abdykować, ostatecznie został honorowo, z zachowaniem cesarskiego tytułu, osadzony na Elbie. Nawet na wyspie św. Heleny zachował jeszcze swój miniaturowy dwór i po śmierci żegnały go salwy armat angielskich. Odnoszono się do niego we wrogim obozie z niechęcią i nienawiścią, ale nie odmówiono mu szacunku. Jeszcze za jego życia zaczęła się bujnie krzewić legenda

napoleońska, przyjęta entuzjastycznie przez romantyzm. A rozwijała się nie tylko w krajach sympatyzujących z Korsykaninem, ale i w tych, które z nim prowadziły ciężkie i długotrwałe wojny. Podobne ustosunkowanie się do Hitlera było nie do pomyślenia. Ludzkość potraktowała go jak zbrodniarza. Nie ulega najmniejszej wątpliwości, że w razie pozostania przy życiu dosięgłaby go ręka sprawiedliwości międzynarodowej, że przeznaczona była dla niego hańbiąca kara stryczka.

Skąd ta ogromna różnica? Prawdopodobnie stąd, że pewne szczególnie nieludzkie formy imperializmu nie rozwinęły się jeszcze za czasów Napoleona. Nie było wtedy mowy o uprawianiu metod terrorystycznych w czasie pokoju wobec ludności cywilnej. Bonaparte nie znał łapanek ani obozów pracy, nie mówiąc już o obozach koncentracyjnych. Jeśli prowadził z kimś bezwzględną walkę w krajach podporządkowanych imperium, to z przemytnikami łamiącymi blokadę, ale ludność pozostawiał w spokoju. Nie znał specjalnego wynalazku hitlerowskiego tj. wojny eksterminacyjnej, która miała na celu doszczętne zniszczenie wszystkich wrogich hitleryzmowi ludów. Zachowując podziały klasowe w interesie burżuazji, Napoleon nie wprowadził jednak podziału rasistowskiego. Dochował zresztą wierności rewolucyjnej doktrynie równości ludzi wobec prawa, czasy hitleryzmu natomiast stworzą obywateli pierwszej i drugiej klasy. Biurokracja cesarska, chociaż bardzo mocno rozbudowana i scentralizowana, daleka była od hitlerowskiego totalizmu. System policyjny został wprawdzie przez Napoleona udoskonalony, ale daleko mu było do roli Gestapo z jego nadrzędnym w państwie stanowiskiem, podporządkowującym sobie nawet armię.

NAPOLEON A REFORMY WIELKIEJ REWOLUCJI

Ponieważ w pierwszej fazie Napoleon (zresztą bez głębszej idei) siłą rzeczy starł się właśnie z najgorszymi europejskimi despotyzmami, ponieważ wprowadzał w życie pewne wolnościowe urządzenia rewolucji francuskiej, jak np. zniesienie pańszczyzny i wzmiankowaną już równość przed prawem, nic więc dziwnego, że z tego tytułu towarzyszyły jego sukcesom nadzieje takich narodów jak nasz, oczekujących ocalenia poprzez rozgromienie państw despotycznych. Że Napoleon do roli zbawcy uciśnionych narodów wcale się nie kwapił, z tego sobie bynajmniej nie zdawano sprawy, przypisując mu posłannictwo, do którego wykonania ten chłodny egoista nie dorósł. Ponieważ imperium Napoleona było bardzo krótkotrwałe, ta odwrotna strona medalu, jaką stanowił jego swoisty francuski szowinizm, jeszcze się w powszechnej świadomości ludów

europejskich silniej nie zarysowała, i dlatego nawet w drugiej połowie XIX wieku będzie jeszcze niejeden Rzecki wzdychać za Napoleonem...

Utrącając przywileje feudalne, znosząc pańszczyznę, odgrywał Napoleon bezsprzecznie pozytywną rolę, chociaż ten rodzaj jego działalności nie odbiegał w gruncie rzeczy od reformatorskich tendencji oświeconego absolutyzmu, który chętnie dokonywał zrównania stanów, nie ze względu na jakąś szczególną humanitarną pasję, tylko aby w ten sposób utrącić niewygodną dlań kuratelę klas wyższych. Napoleon, spadkobierca rewolucji, rozumiejąc dobrze swój własny interes, nie zamierzał oczywiście pracować na rzecz „starego porządku". Ale zdobycze rewolucji eksploatował bardzo egoistycznie, starał się je zaprząc w rydwan swojego imperializmu. Słusznie zwraca na to uwagę Tarlé, utrzymując, że kodeks napoleoński stanowił w stosunku do postępowych zdobyczy rewolucji krok wstecz. Ale już przez to samo, że interes cesarza zbiegał się w znacznej mierze z interesem niższych warstw, tj. mieszczaństwa i chłopstwa, a w pewnych momentach nawet z interesem europejskich ludów, gdy chodziło jak w wypadku Polski o narodowości podbite przez trzy czarne orły, współcześni nie osądzali jego postępowania negatywnie.

Jak dalece był to problem skomplikowany na skutek krzyżowania się różnorodnych tendencji, tego dowodem np. stosunek jakobinów do Napoleona, czy tragedia Neya. Jakobini na twórcę nowokreowanego cesarstwa urządzali zamachy na równi z rojalistami — jedna strona uważała go za tyrana, druga za uzurpatora. Kiedy zaś Bourbonowie z wojskami sprzymierzonymi stanęli u granic Francji, ci sami jakobini u zmierzchu cesarstwa oświadczyli się wraz z masami robotniczymi za Napoleonem, obawiając się nadchodzącej „restauracji". A tragedia Neya? Wierny to marszałek Bonapartego; kiedy jednak spostrzegł, że sprawa Napoleona przestała być sprawą Francji — Aleksander zręcznie rzucił hasło: nie walczymy z Francją, tylko z Napoleonem — wówczas stanął z tymi, którzy najusilniej skłaniali cesarza do abdykacji. Zależało mu bowiem, by jego ojczyzna raz wreszcie odpoczęła po nieustannych podbojach, by niepotrzebnie nie przeciągać beznadziejnej na dalszą metę walki, do której rwał się do ostatniej chwili geniusz Napoleona. Gdy przyszła wiadomość o powrocie Napoleona z Elby do Francji, Ney widział w swym niedawnym władcy tylko wichrzyciela, wroga publicznego spokoju, i obiecał Bourbonom przyprowadzić go w klatce. Jednakże wobec powszechnego entuzjazmu, z jakim społeczeństwo powitało cesarza, w duszy Neya dokonał się przewrót i raz jeszcze, tym razem wierny już do końca, stanął przy boku swego wodza,

co ostatecznie przypłacił życiem. Przerzucając się z jednej strony na drugą, Ney był w gruncie rzeczy w porządku. Za każdym razem chciał posłuchać głosu, który miał dla niego decydujące znaczenie: głosu ogółu narodu.

NIEPOWTARZALNY UROK NAPOLEONA

Rola dziejowa Napoleona, której bez względu na jego osobiste, jakże egoistyczne zamiary nie podobna oceniać wyłącznie negatywnie, rola w której osobliwie zmagały się z sobą światła i cienie, sprawiła, że różnorodnie do niego ustosunkowała się opinia nie tylko współczesna, ale i opinia późniejszych pokoleń. W historiografii entuzjaści jego i krytycy wciąż zwalczają się na przemian. Przyczyniał się do tego jeszcze jeden ważny, a nie wymieniony dotąd fakt. Napoleon był tym człowiekiem, któremu wypadło zaprowadzać ład po zwichrzeniach i wstrząsach rewolucji mieszczańskiej. Urzeczywistnił swe zadanie bez sentymentalizmu, żelazną ręką, ale właśnie pierwsze lata jego rządów miały dla stabilizacji stosunków i dla rzucenia podwaliny pod wielkość Francji decydujące znaczenie. Tarlé przypomina, że większość historyków uważa czasy konsulatu za największe osiągnięcie Napoleona, i ta opinia wydaje nam się słuszna. Jeszcze wówczas imperializm Bonapartego, tak później bezwzględny i cyniczny (sprawa hiszpańska!), nie doszedł wyraźnie do głosu. Jest to zresztą znane zjawisko, że pierwsze fazy rządów absolutnych wyglądają zwykle obiecująco — dalsze dopiero odsłaniają całe zło, które się poza nimi kryje. Tłumaczy się to, w moim przekonaniu, bardzo prosto: funkcja podporządkowania i organizowania, jaką się w tym okresie stosuje, wydaje się w stosunku do anarchizujących tendencji poprzednich czasów zamętu bezsprzeczną wartością. Nie od razu staje się jasne, że absolutyzm bynajmniej na tej dodatniej akcji nie poprzestanie, że to tylko wstępny środek, po którym nastąpi terroryzowanie społeczeństwa. Otóż na szczęście dla Napoleona jego okres administracyjno-porządkujący trwał dostatecznie długo w stosunku do okresu imperialistycznego, załamanego katastrofą, toteż zapisał się wdzięcznie w pamięci francuskiego społeczeństwa.

W pamięci tej pozostawały także jego bezprzykładne zwycięstwa, które otaczały glorią Francję. Na tym polu przypadła Napoleonowi w udziale pozycja wyjątkowa i, śmiało można powiedzieć, niepowtarzalna. Ścisła spójnia wodza z żołnierzami u żadnego z głośnych przywódców nie zarysowała się tak plastycznie jak właśnie u Napoleona. I nie mogło być inaczej. Dopiero bowiem rewolucja francuska umożliwiła tego rodzaju serdeczny związek, otwierając pole

awansu społecznego dla uzdolnionych jednostek, a samemu Napoleonowi umożliwiając fantastyczną karierę.

Równocześnie zaś perspektywy wybicia się były dzięki poziomowi ówczesnej sztuki wojennej jak najściślej związane z dzielnością osobistą. Technika wojenna odgrywała wprawdzie już wówczas znaczną rolę, ale bynajmniej nie taką, by spychała jednostkę w cień i czyniła z niej tylko — jak to obecnie zachodzi — jakieś niewyobrażalne dla szeregowca, poza tyłami armii rezydujące dowództwo.

Ten cesarz dowodzący już bardzo pokaźnymi, bo w setki tysięcy ludzi idącymi armiami, a więc ogromem, którym nie dysponowały ani armie starożytności, ani średniowiecza, nie tylko czuwał w samym centrum walki nad losami kampanii, obserwując naocznie jej bezpośredni przebieg, ale i narażał się ustawicznie na kalectwo czy śmierć. Jako młody wódz umiał w razie potrzeby w decydującym momencie chwycić sztandar i stanąć pod gradem kul na czele atakującej kolumny, a w tym względzie gorliwie naśladowali go marszałkowie. Otóż ten heroizm osobisty otoczył postać Napoleona szczególną aureolą nawet w oczach jego przeciwników.

Nie trzeba chyba dodawać, że masom musiała imponować ta bezprzykładna i błyskawiczna kariera, która ubogiego włoskiego szlachetkę z prowincji poprowadziła do wyżyn cesarskiego tronu, do władztwa nad całym — największym w czasach nowoczesnych — imperium. Gigantyczny zamysł opanowania całej kuli ziemskiej, duma, która kazała Napoleonowi do ostatka walczyć na przegranej placówce, przydawały jego postaci romantycznej wielkości. A potęgę swoją zawdzięczał nie jak inni władcy urodzeniu, lecz samemu sobie, swemu militarnemu i władczemu geniuszowi.

HUMANITARYZM NAPOLEOŃSKI

Powiedziałem, że była to sytuacja niepowtarzalna. Z biegiem czasu wojny przybrały charakter totalny, wciągając w swoje tryby całe społeczeństwa, toteż geniusz jednostki, chociażby największy, nie mógł się w nich stać czynnikiem rozstrzygającym. Już pod koniec napoleońskiego eposu, kiedy się pokazało, że przeciwnicy przejmują taktykę Napoleona, że ruchy wolnościowo-narodowe mają na przebieg kampanii coraz większy wpływ, było jasne, że jego historii nie uda się nikomu powtórzyć. Można ją było tylko parodować i dlatego przywódcy, którzy przybierali napoleońskie tony, wprawdzie pretendowali do posiadania napoleońskiego geniuszu i rozpuszczali gęste wieści o swych jakoby wszechstronnych i fenomenalnych uzdolnieniach włączając w to i talent strategiczny, w rzeczy

samej wszakże potrafili na polu militarnym, jak Hitler, tylko jedno: psuć fachowcom ich robotę. Uniwersalny geniusz w najważniejszych dziedzinach praktycznego życia, to było jeszcze wyjątkowo możliwe za czasów Napoleona, ale stawało się już absurdem w sto lat później. Reasumujmy: u naśladowców Napoleona nacjonalizm zmienił się w rasizm, rządy absolutne w totalistyczne, imperializm w politykę eksterminacyjną, terror doraźny w terror stały, którego ofiarą w pierwszy rzędzie padała bezbronna ludność. Dodajmy jeszcze do tego, że Napoleon wznosząc się rzeczywiście ponad partię, nie zmontował jeszcze systemu monopartyjnego w ścisłym tego słowa znaczeniu. Hitler był demagogiem, który korzystając ze wzburzenia tłumów i stanu chwiejnej równowagi społecznej, przez organizowanie własnych bojówek, na drodze propagandy i w razie potrzeby przy użyciu siły, chwytał rządy w ręce. Nie zwycięstwa odniesione, ale zwycięstwa zapowiedziane i obiecane odwety — bo na tym tle zrodziła się głównie jego kandydatura — ścieliły mu drogę do wyżyn władzy. Jego sukcesy były po prostu wymuszeniami na Europie nie zorganizowanej, przesiąkłej jeszcze burżuazyjnym demo-liberalizmem, i co za tym idzie, niezdolnej do stawienia czoła totalizmowi.

Natomiast Napoleon był zmuszony naprawdę walczyć, i to na dwa fronty. Naprzód likwidując dyrektoriat łamał republikańską odnogę burżuazji, potem zmagał się ze starym, monarchiczno-arystokratycznym ustrojem, z ligą absolutyzmów, które chciały restytuować Bourbonów. Wprawdzie absolutyzm od czasu rewolucji zaczął przekwitać pomału w Europie, ale do końca było mu jeszcze daleko. Napoleon starł się z nim w momencie, gdy przedstawiał on jeszcze mechaniczną wprawdzie, ale niemniej groźną siłę. I dlatego utrzymanie się przy władzy Napoleona musi być mierzone inną skalą.

Była między nim i Hitlerem również istotna różnica w pojmowaniu i realizowaniu humanitaryzmu. Ostatecznie losy ludności cywilnej za Napoleona tylko w pewnych wypadkach stawały się tragiczne, jak np. w czasie wojny egipskiej czy hiszpańskiej. Zasadniczo jednak nie prowadził wojny z cywilami, tylko z wojskowymi. Napoleon żył w fazie spotęgowania się nastrojów humanitaryzmu, który już w okresie oświecenia czynił znaczne postępy. Choć metody rewolucyjnej walki dokonały na tym polu wyłomu (dość przypomnieć uchwały Konwentu o nie udzielaniu pardonu jeńcom), Napoleon był nazbyt synem swojej epoki, by nie miał ulegać temu jej promieniowaniu. I dlatego na motywy humanitarne kładł mocne akcenty; nie wahał się nawet — sądząc z charakterystyki Tarlé'go — obłudnie operować — on, bóg wojny — ideologią pacyfistyczną.

W stosunku do pobitego przeciwnika w mundurze okazywał się Bonaparte humanitarny, choć potrafił znęcać się nad partyzantami.

Tłumaczy się to tym, że ów humanitaryzm czy może raczej pseudohumanitaryzm nosi na sobie — zgodnie z charakterem tamtych czasów — wyraźnie konwenansowe piętno. Napoleon nie wykraczał przeciw zwyczajowi powszechnie przyjętemu: był rycerski. Zarzucał jednak reguły honorowe, gdy szło o tłumienie spontanicznych ruchów narodowo-wyzwoleńczych.

NAPOLEON A HITLER

Uderzające zjawisko: tak Napoleon jak Hitler stali się wybrańcami stanu trzeciego, zagrożonego w swym posiadaniu. Tylko inna była forma tego zagrożenia za Napoleona, inna za Hitlera. Jeden i drugi, opierając się na tej warstwie, doprowadził w rezultacie do zachwiania jej egzystencji. Za czasów napoleońskich to się jeszcze wyraźnie nie objawiło — początek kryzysu gospodarczego pokazał się dopiero u końca rządów cesarza. Mieszczaństwo francuskie straciło jedynie swój imperialistyczny monopol, nic więcej. Przegrana Napoleona nie była równoznaczna z klęską Francji. Natomiast klęska Hitlera zdruzgotała nie tylko niemieckie mieszczaństwo, ale powiodła w otchłań zagłady całą Rzeszę. W wojnie totalnej, likwidującej na równi z wojskowymi ludność cywilną, skutki zniszczenia gospodarki narodowej i ludzkiego pogłowia musiały być straszliwe.

Hitler nie stworzył żadnej legendy; został u potomności zrównany z potworem z Düsseldorfu. Okrucieństwo przestało być dla niego i jego komilitonów jednym ze środków politycznego władania — stało się chorobliwą namiętnością. Napoleon nie uznawał wprawdzie dobroci jako przymiotu władcy, utożsamiając dobroć ze słabością, ale nie posunął się do tego, aby z terroru uczynić najważniejsze narzędzie działalności, nie wyzbył się bowiem poczucia ludzkiej miary. Hitler przez swój nadludzki sadyzm zmobilizował przeciwko sobie nie tylko Europę, ale niemal cały świat. Napoleon, choć rozbudował biurokrację bardzo silnie, choć poborami wyludnił Francję, cofnął się jednak przed wojną totalną; miał świadomość, że ze względów czysto humanitarnych nie można całej ludności powoływać pod broń, mimo że sam w ostatecznej znajdował się potrzebie. Po powrocie z Moskwy wyznawał, że przeliczył się z siłami, gdy szło o urzeczywistnienie planów imperialnych. „Dla zrealizowania ich należałoby powołać pod broń całą ludność; ale przyznaje, że osiągnięty postęp społeczny nie pozwala na uczynienie z całego narodu żołnierzy". Ostatecznie ustąpił Bourbonom tronu w sposób, który dowodził pewnego zrozumienia sytuacji społeczeństwa. W obliczu abdykacji posiadał poczucie, że „teraz potrzebny jest nie on, potrzebny jest wszystko jedno kto, byle kto inny".

Nie stworzywszy głębszej idei dla swego uniwersalnego państwa, miał wszakże Napoleon lepsze niż niemiecki satrapa karty w ręku dla podjęcia światowej rozgrywki i uprawiania skutecznej propagandy. Niemiecka koncepcja rasizmu i „Lebensraumu" była ideą, która nie nadawała się wcale na eksport, owszem, przez swą ciasnotę musiała inne narody zrażać. Dynastyczna zaś forma napoleońskiego imperium uniwersalnego była ideą — przy wszystkich swych niedociągnięciach — znacznie strawniejszą. A chociaż Napoleon zarysował koncepcję kierownictwa narodu francuskiego, któremu w ramach imperium wyznaczał uprzywilejowane stanowisko, (co ujawniło się przede wszystkim w dziedzinie gospodarczej), to jednak daleki był od ultraszowinistycznego stanowiska Hitlera.

Był zresztą ten eks-Korsykanin w gruncie rzeczy typowym kosmopolitą. Wywyższał Francję, bo w niej widział swoje najpodatniejsze narzędzie, ale nie posiadał wcale pokusy — jak to czynił Hitler — z jakimś narodem się utożsamiać czy nawet stawać się jego „opatrznością". Można ogólnie powiedzieć, że dzięki dynastycznemu charakterowi, dzięki wreszcie pewnemu pokostowi wspólnej cywilizacji, jaką dla jego państwa stanowiła ideologia mieszczańska Wielkiej Rewolucji, idea uniwersalistyczna przeważa u niego znacznie nad partykularyzmem omnipotencji narodowej. Ten właśnie rys zyskał mu sympatię wszystkich, którzy wykazują skłonność do uniwersalistycznego rozwiązywania zagadnień politycznych.

RÓWNIA POCHYŁA

Niemniej istniała w samych założeniach napoleońskiego tworu wewnętrza sprzeczność, którą późniejsza dialektyka dziejów rozwiązała bardzo krańcowo. Hitleryzm zerwał brutalnie z tą niewykrystalizowaną, kompromisową formą i stanął bez ogródek na stanowisku jednego tylko panującego narodu, traktując poszczególne kraje swego imperium jako narody podbite, zobowiązane do niewolniczej zależności. Tego rodzaju logika historii nie powinna nas dziwić. Nie zapominajmy, że Napoleon był synem epoki, która żyła jeszcze pobrzaskami chrześcijaństwa i posiadała niezagasłe poczucie wspólnego wszystkim ludom prawa przyrodzonego. Koncepcja człowieka jako istoty posiadającej tę samą naturę pod każdą szerokością geograficzną i w każdym okresie dziejowym była wówczas żywa.

Oczywiście praktyka owych czasów pozostawała w tej dziedzinie już bardzo w tyle. Ogólnie znaną jest rzeczą, że właśnie postępowanie Napoleona, mimo jego humanitarnej frazeologii, dużo tutaj pozostawiało do życzenia. Ale znamienne było to, że samej teorii nie naruszono. Nawet najbrutalniejsze akty polityczne starano się —

pod silnym wpływem oświeceniowego humanitaryzmu — upozorować wzniosłymi motywami, zakryć ich szpetność osłonką ideową. Jakże charakterystyczny pod tym względem był akt trzech zaborców, przystępujących do pierwszego rozbioru Polski! Ilu doszukiwano się w nim ogólnoludzkich rzekomo racji! Biorąc na serio tę argumentację należałoby wierzyć, że sprzymierzone państwa dokonywały nie cynicznego międzynarodowego gwałtu, lecz tylko koniecznego dla dobra politycznego ludzkości zabiegu chirurgicznego. Akt rozbiorczy zaczął się nawet od bluźnierczego wezwania Trójcy Przenajświętszej. Operowano więc tutaj jeszcze chrześcijańskimi formami myślenia, z których dawno już duch uleciał, a które cynicznie nadużywane miały służyć do pokrycia siłą tradycyjnej wartości najbardziej nawet brudnych operacji.

Ale tego rodzaju obłuda była na dłuższą metę nie do utrzymania. Stawała się zresztą niepotrzebna z chwilą gdy proces dechrystianizacji Europy zaczął postępować coraz szybszymi krokami, a na cywilizacyjnym horyzoncie począł się ukazywać ideał „nadczłowieka". W postępowaniu Napoleona, nawet w typie jego myślenia, zarysowuje się już ta koncepcja, ale w sposób nie dość wyraźny, połowiczny. W pół wieku po jego śmierci z całą bezwzględnością podniesie ją filozofia europejska, w sto lat zaś później pojęcie nadczłowieka zostanie przez praktykę polityczną przerzucone z jednostki na naród i spowoduje wybuch II wojny światowej. Lecz proces ten rozwinie się etapami. Już Bismarck zdobędzie się w polityce na brutalną szczerość i zacznie bez ceremonii nazywać rzeczy po imieniu, wysuwając siłę fizyczną jako równouprawnionego z etyką partnera w grze politycznej. Hitler zaś potraktuje sprawy polityczne z bezwzględnym cynizmem: będzie próbował pojęcie przyrodzonego prawa człowieka odrzucić jako niepotrzebny szpargał na śmietnik historii.

W ten sposób wszystkie ujemne pierwiastki tkwiące w epopei napoleońskiej, przesadnie często gloryfikowanej, doszły do pełnego rozwoju, skoro tylko natrafiły na podłoże odnowionego nazistowskiego pogaństwa. I chociaż zestawienie Napoleona z Hitlerem jest dla pierwszego krzywdzące — istnieje tutaj duża różnica tak formatu dziejowego jak i postawy moralnej — to jednak robiąc tę paralelę trudno się oprzeć wrażeniu, że gdyby „Führer" nie posiadał w historii innego, większego zresztą poprzednika, nie przyszłaby mu tak łatwo fatalna i złowroga rola, jaką odegrał na arenie historii, już nie jak Napoleon europejskiej, ale światowej.

Józef Marian Święcicki

MAURYCY MOCHNACKI O HISTORII

Władza myślenia jest najpiękniejszym przymiotem człowieka. Myśl podwaja moralny i zmysłowy byt towarzystw; w niej znajdujemy drugi świat, drugą naturę, drugi żywot. Od wydoskonalenia tej boskiej władzy, jej siły, biegu i wewnętrznych własności zależą umysłowe bogactwa narodów, moralne uzacnienie człowieka, los nauk i wynalazków, przeznaczenie mądrych praw i instytucji.

(Kilka myśli o wpływie tłumaczeń z obcych języków na literaturę polską, 1825).

* * *

(...) ogrom naszych wiadomości jest zerem w porównaniu z tym, czego nie wiemy, o czym nigdy może z pewnością wiedzieć nie będziemy. Ale czyliż przez to nie wolno nam dorozumiewać się i w pięknych domysłach znajdować upodobanie? Któż poważył się wymierzyć siłę naszego pojęcia i wrodzonej skłonności zbadania niedocieczonej tajemnicy położyć stałe granice? Wszędzie widzimy człowieka drobnym i wątłym, ale tam jest prawdziwie wielkim, gdzie usiłuje pokonać własną nieudolność, przestronniejszym uczynić znikomy i nietrwały byt, uzmysłowić niewcielone, uduchowić, co było wcielone.

(Niektóre uwagi nad poezją romantyczną z powodu rozprawy Jana Śniadeckiego..., 1825).

* * *

Jeźli kto pierwej nie zgłębił ludzkich namiętności, azaliż taki napisze dobrą trajedję? A kto pilnie nie rozważył wszelkich krewkości ludzkiej natury, i tego co nam własne jest, naszych boleści, smutków i pociech, naszych frasunków i wesela, — zdołaż ułożyć obraz historyczny, zaletny prawdo-podobieństwem? Ta sama znajomość, i toż umienie, rządzić powinny zdaniem naszym, kiedy kunsztowne dzieło rozważamy. „Wzruszyż cię", mówi pewien pisarz niemiecki, stworzenie świata Hajdena, albo rozrzewnią owe wspaniałe

słowa w tym nieśmiertelnym dziele: Rozkazał światłu żeby było, i było światło, — jeżliś choć raz w życiu swoim nie widział wschodu słońca?"

Artykuł do którego był powodem: *Zamek kaniowski* Goszczyńskiego, 1829).

* * *

Życie historyczne wszelkiego ludu, jest, zdaniem naszym, nie co innego, tylko ciągły, nigdy nie przerywany proces uobecnienia się samemu sobie, od początku, od kolebki przez wszystkie pośrednie czasy. Pniem, korzeniem tego drzewa jest przeszłość historyczna. Tej obrazy w literaturze się malują. Jest to pojmowanie, czucie samego siebie w całym przestworze rodowitego bytu; tak żeby za każdym uderzeniem pulsu, w każdym nieledwo tchnieniu tego życia, wywijało się z zapadłej niepamięci minione, zatracane jestestwo. Na to wychodzi rozumienie samego siebie w przeszłości i teraźniejszości.

(Pisma rozmaite Kazimierza Brodzińskiego, 1830)

* * *

Główną najpierwszą powinnością krytyki umiejętnej jest: wybadać, rozświecić systema pojęć i wyobrażeń, czy zapadłej w przeszłość, czy obecnej cywilizacji. Literatura zamykająca w tworach naukowych, poetyckich i kunsztownych ogólną masę owych pojęć i wyobrażeń, wzięta w rozmysł krytyczny, ułatwia wykonanie tej pracy. Krytyk przysparza materiałów dziejopistwu. Zbiera, roztrząsa, porządkuje; świeci historii. Opowiada: „co było", wystawia w istnej prawdzie: „co jest". Ale nigdy nie rozkazuje; nie rządzi. Nie mówi: „że tak a nie inaczej ma być". — Jak numizmatyk z medalów odkrywa i ustawia pewne daty, jak heraldyk z znaków, figur i godeł na herbach wyjaśnia wątpliwe zdarzenia, i powielokroć niesie wspomożenie rozumowaniu i kombinacji historycznej; jak naostatek geolog z żył kruszcowych we wnętrznych ziemi pokładach, z gór, kamieni i minerałów na jej powierzchni zgaduje daleką przeszłość natury: tak samo krytyk przenika do istoty ducha historycznego ludu, rozważając pomniki jego artystów, dzieła jego mędrców, pieśni jego poetów.

(O krytyce i sielstwie, 1832)

Maurycy Mochnacki

Wybrał: Wiesław Szymański

Ks. STEFAN MOYSA T. J.

EMANUEL MOUNIER O CHRZEŚCIJAŃSTWIE, HISTORII I POSTĘPIE

W czasach przełomowych, gdy giną jedne formy cywilizacyjne a powstają nowe, szczególnie aktualne stają się zagadnienia dotyczące sensu dziejów; ludzie wówczas usiłują odkryć w rozwoju historycznym jakąś konkretnie przeprowadzoną ideę, pewne prawa wyznaczające bieg wypadków. W chrześcijańskiej myśli zainteresowania te były zawsze żywe i sięgają pierwszych wieków po Chrystusie. Już Ojcowie Kościoła, zwłaszcza św. Augustyn, starają się na podstawie Pisma św. i tradycji stworzyć nieusystematyzowaną wprawdzie jeszcze, ale niemniej zawierającą wiele elementów istotnych, naukę, która by te zagadnienia ujmowała w jakąś całość. To co dziś nazywamy teologią historii tam właśnie znajduje swój początek. Niemniej nawet obecnie nie możemy jeszcze mówić o jakiejś jednolitej teologii historii, która by tworzyła osobną gałąź wiedzy kościelnej. Publikacje ogłoszone po wojnie w tej dziedzinie mają wciąż jeszcze charakter prób, przyczynków, mozolnego szukania drogi poprzez gąszcz zagadnień. Wiele z nich należy raczej zaliczyć do publicystyki niż do ścisłej teologii, nie omawiają one bowiem tych spraw naukowo, ale raczej są inspirowane potrzebami praktycznymi i starają się wynaleźć uzasadnienie dla takich czy innych metod działania. Do tych ostatnich należy twórczość Emanuela Mounier, który wiele uwagi poświęca interpretacji historii, omawianej w licznych artykułach i ubocznych rozprószonych tu i ówdzie wzmiankach.

Postać wybitnego filozofa personalisty, społecznego działacza i twórcy miesięcznika „Esprit" jest jeszcze mało w Polsce znana, choć ukazało się w prasie parę artykułów poświęconych jego życiu i działalności. Istnieje uzasadniona nadzieja, że będzie ich z czasem więcej. Toteż celem tego szkicu jest jedynie omówienie poglądów Mouniera na chrześcijańskie znaczenie historii bez wchodzenia

w inne dziedziny z tym tematem związane, czy to poruszane przez niego, czy też tyczące się dalszych perspektyw teologii historii.

*

W swoich pismach zadaje sobie Mounier kilkakrotnie pytanie, czym jest historia i jakie posiada znaczenie. Historię przy tym pojmuje bardzo szeroko nie tylko jako następstwo faktów politycznych. Identyfikuje ją właściwie z cywilizacją, czyli „całą historią naturalną człowieka, ekonomiczną, polityczną, społeczną, intelektualną, mechaniczną, z tą ostatnią zaś tylko o tyle o ile ją można odróżnić albo oddzielić od jego historii naturalnej".[1] Cały więc rozwój rzeczywistości doczesnej, o ile tylko człowiek może nań wpływać, stanowi dla Mouniera historię.

Czy można wykryć w tak pojętej historii jakieś prawa rządzące jej rozwojem, czy da się w niej odnaleźć jakiś ukryty sens — pyta Mounier. „Twierdzić, że istnieje jakaś historia to znaczy utrzymywać, że całość wypadków tyczących się człowieka, lub nawet zespołu człowiek-natura, nie jest czystym chaosem, historią wariatów, ale wykazuje ciągłość w podwójnym znaczeniu tego wyrazu, jako kierunek i jako zawartość treściowa .[2]

Mounier podkreśla zasadniczą rolę chrześcijaństwa w odnalezieniu sensu historii. Jakiekolwiek bowiem zorientowanie i nieodwracalność dziejów były obce myśli greckiej, która zasadniczo unieruchamiała świat w platońskich ideach i aby wytłumaczyć możliwość zmian, stwierdzonych przez doświadczenie, przyjmowała powtarzające się cykle rozwojowe. Nic nie było dla niej prawdziwie nowego, identyczne sytuacje powtarzały się co pewien odstęp czasu. Jedynie Żydzi w starożytności rozpoznali powiązanie faktów w historii, odnosząc je do jedynego niepowtarzalnego wydarzenia, przyjścia Mesjasza. W sposób decydujący jednak dopiero chrześcijaństwo przerwało zaczarowane koło myśli greckiej, gdyż samo zostało zbudowane na historii. „Nie przynosi ono ludzkości jakiejś gnozy, nowej wiedzy o świecie lub człowieku, ani nowej filozofii; opowiada mu historię we właściwym sensie, historię Chrystusa i historię ludzkości w Chrystusie".[3] „Nadaje ono czasowi pochodzenie w stwórczym impulsie Boga, nadaje mu pewną kierunkowość, mianowicie Golgotę, pewną celowość i siłę wewnętrzną, dojrzewanie Królestwa Bożego, nawet jego powolność ma w świetle chrześcijaństwa wytłumaczenie, spowodowana jest ona cierpliwością Bożą i poszanowaniem wolności

---

1 *Feu la chrétienté*, Paris 1950, str. 235.

2 Tamże, str. 104 „L'histoire revèle une continuité et dans la double acception du mot un sens: une direction et une signification".

3 Tamże, str. 105.

ludzkiej". [4] Chrześcijaństwo wprowadza przełom w pojmowaniu historii przez to że podkreśla znaczenie trzech momentów dziejowych. Na początku czasów stawia Stworzenie jako punkt wyjściowy wszelkiej historii. Mówi dalej o Wcieleniu i około tego faktu grupuje wszystkie inne, tak że dopiero w jego świetle znajdują one swoje wytłumaczenie. Zakończenie dziejów ludzkich, całkowite wytłumaczenie ich sensu, nastąpi z chwilą Sądu Ostatecznego, który jest trzecim zasadniczym wydarzeniem dziejowym. Historia jest więc cała zanurzona w chrześcijaństwie. Nie ma jakichś dwóch historii, historii świeckiej i historii świętej, ale jest jedna jedyna „historia ludzkości w marszu do Królestwa Bożego". [5] Jest to historia święta, która jest napięta między dwoma biegunami, biegunem nadprzyrodzonym a biegunem doczesnym. Wspomniane trzy punkty czasowe tworzą pomost między tymi oboma biegunami. Skoro ten pomost raz istnieje, wszelkie wydarzenia historii świeckiej muszą mieć odnośnię do nadprzyrodzoności, służą jej w jakiś sposób, mają więc swoją wartość. Tym mniej stają się zrozumiałe pewne kierunki pesymizmu historycznego, które można odnaleźć nawet w obrębie samego chrześcijaństwa. Tak na przykład teolog protestancki Barth twierdzi, że istnieje całkowita nieciągłość między historią doczesną a Królestwem Bożym. Żadne wysiłki ludzkie nie potrafią go cokolwiek przybliżyć. Inne formy pesymizmu historycznego stanowią niektóre tendencje wyrażone we współczesnej literaturze i filozofii. Klasycznym przedstawicielem tych tendencji jest Georges Bernanos rzucający potępienie na postęp techniczny, czy czasopismo „Dieu vivant", którego zdaniem postęp techniczny jest mimo pozorów szkodliwy dla ludzkości. Mounier krótko załatwia się z tymi heroldami pesymizmu i sam obszernie wykłada swoją teorię optymizmu historycznego, do której jeszcze będzie okazja powrócić.

Łączność która istnieje między biegunem doczesnym a nadprzyrodzonym historii daje Mounierowi sposobność do naświetlenia roli postępu w chrześcijaństwie. Stwierdza, że nie zawsze doceniano znaczenie tego czynnika. Zaciążył tu poważnie spadek po filozofii platońskiej i arystotelesowskiej, kładącej nacisk na niezmienność idei. Królestwo Boże zmienia się jednak i dojrzewa w czasie, podlega więc ewolucji i właściwym prawom postępu.

W jednej ze swoich konferencji [6] Mounier określa szczegółowo wspomniane pojęcie. Zasadniczymi elementami dla tej idei są we-

---

[4] Tamże, str. 79.

[5] Tamże, str. 260.

[6] „Le christianisme et la notion de progrès" w zbiorku *La petite peur du XX siècle*, Paris 1948.

dług niego: istnienie jakiegoś zasadniczego sensu historycznego, kierunek ku lepszemu czyli ku uwolnieniu ludzkości, pozytywna rola techniki w tym uwolnieniu i wreszcie człowiek jako sprawca własnego wyzwolenia. Istnienie określonej, kierowanej historii uznaje więc Mounier jako zasadniczy element filozoficznego pojęcia postępu. W innych znowu wypadkach historia przedstawia się u niego jako pojęcie szersze, ogarniające w sobie także cywilizację, kulturę człowieka, a więc zawierające też postęp jako jeden ze swych składników. Taka zamienność pojęć dość często u Mouniera zachodzi.

Chrześcijański postęp jest postępem kierowanym, to znaczy, zmierzającym ku określonemu celowi. Tylko dzięki temu posiada on sens, albowiem wyrażenie „postęp nieokreślony" jest sprzeczne samo w sobie. Chrześcijaństwo zyskuje kierunkowość postępu przez to, że jest eschatologiczne; koniec świata jest kresem, do którego zmierza historia. „Śmierć świata daje postępowi swoje istnienie i sprawiedliwość, śmierć indywidualna ciągle odnawiający się impuls". [7]

Czasy współczesne nastręczają wiele sposobności do snucia rozważań na temat kresu historii. Coraz potężniejsze środki niszczenia, w szczególności wynalezienie bomby atomowej, niemożność znalezienia jakichś rozwiązań dla sytuacji międzynarodowej, podsuwają myśl, że bliski już jest koniec świata i że ludzkość przez ciągle postępującą dekadencję idzie ku niemu. Jesteśmy w podobnej sytuacji — mówi się czasem — jak chrześcijanie pierwszych wieków lub roku tysiącznego, którzy stale spodziewali się powtórnego przyjścia Chrystusa. Mounier nie zgadza się jednak z takim stanowiskiem. Uważa, że przeciwko niemu świadczy cała Apokalipsa, której duch nie jest bynajmniej duchem katastrofizmu. Nie rzuca ona potępienia na historię ludzką, czy jakąkolwiek cywilizację, przeciwnie stawia przed oczy dążność wszystkich narodów do jakiegoś tajemniczego przeznaczenia, realizującego się nawet poprzez ich błędy. Nie określa bynajmniej czasu, w którym nadejdzie koniec świata. Możliwe, że stanowimy dzisiaj, po dwóch tysiącach lat, dopiero pierwotną fazę rozwoju chrześcijaństwa. Obecna trudna sytuacja ludzkości wcale nie świadczy o nadchodzącym kresie dziejów; może on przyjść zarówno w czasach triumfu jak i w czasach kryzysu. Nie jest wykluczone, że Bóg, aby okazać swoją wszechmoc i pogrążyć samowystarczalność człowieka, pozwoli mu wpierw osiągnąć wysoki stopień kultury i rozwinąć wszystkie możliwości, które posiada. Żadna wskazówka Pisma św., żadna konkluzja teologiczna, nie pozwala przypuszczać, że jesteśmy blisko Paruzji. Prawdopodobnie jeszcze

---

[7] Tamże, str. 121. Por. też *Feu la chrétienté*, dz. cyt. str. 118 i 119.

kilkakrotnie w ciągu dziejów panować będzie powszechne przekonanie, że koniec świata jest bliski, a wówczas gdy wszystko będzie szło dość dobrze, kres rzeczywiście nadejdzie i ludzkość da się przezeń zaskoczyć jak dziecko.[8] Ściśle ze sprawą postępu wiąże się kwestia znaczenia czasu. Chociaż sam czas nie tworzy jeszcze postępu, jest jednak czynnikiem niezbędnym, aby postęp zaistniał. W ramach swoich rozważań nad sensem historii Mounier poświęca mu wiele uwagi. Stwierdza on, że dla chrześcijanina czas jest realnością tajemniczą, mającą w sobie coś z doczesności i coś z wieczności. „Wieczność wlewa się weń przez ranę Wcielenia, ożywia go transcendentną obecnością, która przywołuje czas z czterech krańców historii i koncentruje go w całości wraz z poszczególnym trwaniem każdego z nas — na zbawiennym akcie Golgoty, który jest punktem centralnym całej historii ludzkiego świata. Ale przeobrażenie to, którego utrzymanie od nas zależy nie odbiera czasowi jego istoty, polegającej na trwaniu. Wcielenie, które nieskończenie wywyższa czas, potwierdza równocześnie jego ziemską rzeczywistość".[9]

Na trwanie czasowe można spoglądać z dwojakiego punktu widzenia. Wpierw od strony Boga. Bóg ma swój plan względem ludzkości. Urzeczywistnia go naprzód przez Stworzenie, które nie jest czymś zakończonym, ale stale się jeszcze dokonuje; ciągle coś nowego w świecie powstaje, spełnia się i dojrzewa, trwa nieustannie stwarzanie.[10] Wszystkie rzeczy są nowe w Chrystusie, a *officium* wielkopiątkowe mówi o „błędzie starzyzny" — *error vetustatis*. Zatrzymywanie się więc przy dawnych sztywnych i nieistotnych formach, zapoznawanie konieczności zmian, jest grzechem przeciw nowości Chrystusowej.

Poza nieustannym stwarzaniem Bóg stale w jakiś sposób prowadzi ludzkość do zamierzonego przez siebie celu. Chociaż w Bogu jest wszystko wieczne i niezmienne, plan ten jak najpełniej uwzględnia wolność człowieka i indeterminizm z niej wypływający. Wydaje się jak gdyby ze strony Boga było jakieś oczekiwanie na inicjatywę ludzką, „ryzyko" co do rozwinięcia i końca całego przedsięwzięcia. Człowiek w takim ujęciu okazuje się nie tylko jako wykonawca ale i współtwórca planu Bożego, może go urzeczywistnić albo udaremnić. Czas będzie wyrazem tej ekonomii Bożej, która pragnie aby jej zamiary wypełniały się powoli i daje przez to dowód wielkiego poszanowania wolności ludzkiej i ufności w tę wolność. Łączy się z tym specjalna Boża pedagogika, cierpliwie prowadząca stworzenie

---

[8] Por. *La petite peur du XX siècle*, dz. cyt., str. 21—23.

[9] *Liberté sous conditions*, Paris 1946, str. 76.

[10] H. de Lubac, *Le Catholicisme* cyt. przez Mouniera. (5 ed. Paris 1952). Por. *Feu la chrétienté*, dz. cyt., str. 79, 80 i 110-1.

ku coraz wyższej doskonałości. Wyrazem tego może być opóźnianie się momentu Wcielenia, które nastąpiło dwieście lub trzysta tysięcy lat po stworzeniu człowieka, aby ludzkość doświadczyła swojej nędzy i odczuła potrzebę Odkupiciela, a zarazem aby przez głos proroków zdołała się „przyzwyczaić do bóstwa". [11] Można także patrzeć na czas od strony człowieka; przedstawi się wówczas jako zobowiązanie, wezwanie do czynu. Będzie wymagał od niego wysiłku duchowego, wytrwałości, wierności względem siebie i świata. Czas będzie stanowił dążenie człowieka ku Bogu, potężny ruch nawrócenia się świata do Boga. [12]

Stwierdziwszy wielką rolę postępu i czasu w chrześcijaństwie, usiłuje Mounier bliżej analizować prawa rządzące tym postępem. Czy stale z biegiem czasu następuje wzrost Królestwa Bożego? Czy postęp można przedstawić graficznie jako linię wznoszącą się nieustannie ku górze? Mounier zastrzega się, że wszelkie tego rodzaju rozważania mogą mieć tylko charakter przypuszczeń, gdyż natura chrześcijańskiego postępu pozostanie zawsze tajemnicą. Niemniej da się jego zdaniem wykryć tu pewną bardzo ogólną prawidłowość. Chrześcijaństwo wyznacza przede wszystkim zasadniczy przebieg historii od Stworzenia poprzez Wcielenie aż do Sądu Ostatecznego. Kierunek zasadniczo idzie ku dobremu, po zaistnieniu Golgoty ludzkość jest substancjalnie zbawiona, bramy piekielne nie zwyciężą Kościoła. [13] Mimo tego Królestwo Boże w świecie nie wzrasta według jakiegoś postępu arytmetycznego. Jego rozwój da się raczej przedstawić w formie linii falistej, która zawiera nieuchronne cofnięcia się. Postęp jest ascezą i podlega jej prawom „ofiara, zmartwychwstanie, przetworzenie. Zawiera więc w swojej istocie, a nie tylko przypadkowo, nieodwracalne straty, rozdarcia, nawroty, ciemności, kryzysy". [14] Postęp ten nie ma więc w sobie nic automatycznego, Królestwo Boże nieraz doświadcza krzyża i doznaje klęsk. Dlatego optymizm chrześcijański nazywa Mounier o p t y m i z m e m t r a g i c z n y m. „Wyklucza on zarówno ponury profetyzm jak i dobry humor zakrystii". [15] W chrześcijaństwie istnieje wiele elementów tragicznych, los indywidualny każdego człowieka jest zawsze niepewny, istnieje w historii nieustannie działająca osobowa siła Zła, która może się sprzymierzać z pewnymi prądami historycznymi, stawiającymi opór siłom zbawienia. Obok dobrej pszenicy stale rośnie ewangeliczny kąkol. „Przeklęte żniwo rozwija się poprzez czasy,

---

[11] Por. *La petite peur du XX siècle*, dz. cyt., str. 115 i 118, *Sous conditions*, dz. cyt., str. 76, *Feu la chrétienté*, dz. cyt., str. 7 i 110, a także cytowany przez Mouniera H. de Lubac, *Catholicisme*, str. 112.

[12] Por. *Liberté sous conditions*, dz. cyt., str. 76.

[13] Por. *Feu la chrétienté*, str. 110.

[14] *La petite peur du XX siècle*, dz. cyt., str. 121.

[15] Tamże, str. 20.

wystarczy ono aby udaremnić wszystkie humanitarne utopie i marzenia o świecie, który by stał się niewinnym z chwilą uporządkowania go".[16] Niektórzy dzisiejsi katolicy są szczególnie wrażliwi na ten tragiczny aspekt chrześcijaństwa, „na ostrze doktryny, na wąskie ścieżki, na tajemnicę prawd wiecznych, na bezkompromisowość wezwań Bożych, na charakter dramatycznej groźby, który przybierają dla każdego z nas, w każdej chwili trwania, Słowo Boże, śmierć, grzech, krzyż, sąd".[17] Ale jest to tylko jedna strona zagadnienia. Tragizm chrześcijaństwa nie oznacza bynajmniej jakiegoś ducha katastroficznego, albowiem chrześcijaństwo jest zasadniczo optymizmem. Z chwilą zaistnienia Golgoty Chrystus zwyciężył, Apokalipsa mimo pozorów wprowadza nas w atmosferę optymizmu. Uprzytamnia nam, jak wśród walk i burz wzrasta z nieprzezwyciężalną siłą Królestwo Boże. W jej naświetleniu koniec świata nie jest bynajmniej triumfem zła i zakończeniem okresu dekadencji, ale przedśmiertnymi konwulsjami sił złych o trwaniu ograniczonym.

Usiłując rozszyfrować sens historii Mounier zdaje sobie zawsze sprawę z tego, że całkowite rozwiązanie tej kwestii jest niemożliwe. Wzajemna zależność między wydarzeniami historii ludzkiej a ich transcendentnym znaczeniem, czyli interpretacja poszczególnych faktów historycznych z punktu widzenia nadprzyrodzonego pozostaje ukryta przed naszymi oczyma i dlatego możemy mówić o t a j e m n i c y historii. Historia „podobna jest do powolnej rzeki, o której wiemy, że płynie i do którego morza płynie, ale nie potrafimy, odnosząc ją do jakiegoś punktu, ustalić ściśle kierunku. Krajobrazy się zacierają, wartości się ukrywają, cienie mieszają się ze światłem, bezpośrednie znaczenia faktów nie dają się odczytać".[18] Gdzieindziej znów powiada Mounier, że „historia jest stale nowym i stale wiernym obrazem absolutu, który równocześnie oświetla z góry Heraklitową rzekę i promienie swoje łączy z jej toczącymi się wodami",[19] ale ponieważ ten absolut jest absolutem ukrytym i znanym bardzo niedoskonale, historia pozostaje niewiadomą. „Jak mówił Kierkegaard, tylko Sąd Ostateczny osądza historię, co w sposób mniej teologiczny można wyrazić mówiąc, że jedynie świadomość całej ukończonej historii mogłaby odkryć sens poszczególnych jej wypadków".[20] Dopiero w czasie Sądu Ostatecznego zostanie otwarta księga o siedmiu pieczęciach i odkryty zostanie sens całego biegu dziejów. Zanim to nastąpi skazani jesteśmy na szukanie i chodzenie po omacku.

---

[16] Tamże, str. 21.
[17] Tamże, str. 18.
[18] Tamże, str. 123.
[19] *Qu'est ce que le personnalisme*, Paris 1953, str. 17.
[20] Tamże.

Wskutek istnienia tajemnicy historii nie możemy znaleźć podmiotu, któryby miał jakiś monopol w odczytywaniu sensu wydarzeń historycznych i mógł ten sens w razie potrzeby innym narzucać. Chrześcijanin byłby skłonny powierzyć tę rolę Kościołowi, ale on sam obejmuje ją tylko z wielkimi ograniczeniami i zastrzeżeniami. Kościół odczytuje i sądzi historię jedynie z nadprzyrodzonego punktu widzenia, a nadprzyrodzoność jest niejako czwartym wymiarem historii. Zabiera głos tylko w tych sprawach, które dotyczą jego własnej misji i obrony praw naturalnych człowieka. Jest bardzo wstrzemięźliwy w osądzaniu poszczególnych wypadków historycznych, przewidywaniu ich możliwego rozwoju, czy w ocenianiu wartości ustrojów politycznych. Dotąd na przykład przewidywanie wypadków historycznych na podstawie Apokalipsy stanowi jedynie przedmiot dyskusji wśród teologów nie zaś oceny Kościoła.

W rozmaitych sytuacjach życia doczesnego chrześcijanin nie ma przewodnika, musi decydować na własną odpowiedzialność i dlatego będzie nieuchronnie skazany na przypuszczenia, ciemności, wątpliwości. Niemniej jednak w prawdziwej demokracji winien obywatel stać się panem historii, o ile człowiek może zapanować nad jej ukrytymi siłami. „Nigdy, żadna organizacja nie może sobie rościć pretensji do nieomylnego odczytywania historii i do narzucenia swojej polityki w imię konieczności historycznej. Łatwo bowiem wykazać, że chociaż polityka prowadzona przez jakąś organizację, jest aktualnie słuszna, to nieprzewidziany przebieg wypadków historycznych może ją w każdej chwili udaremnić". [21]

Zbędnym dodawać, że w pojęciu Mouniera trudność odkrycia sensu historii bynajmniej nie zwalnia człowieka z obowiązku czynnego oddziaływania na nią. Przeciwnie konieczność czynnego zaangażowania stanowi jeden z głównych postulatów, stawianych przez naszego autora i wymagałby osobnego omówienia. Tutaj dotkniemy tego tematu tylko o tyle o ile ma on związek z teologią historii. Sama godność historii wymaga od człowieka czynnego wejścia w jej bieg. Mounier uważa historię za coś w rodzaju „kolektywnego sakramentu Królestwa Bożego". [22] Jest ona według niego koniecznym pośrednikiem między człowiekiem a Bogiem. Dla tych społeczeństw, które jeszcze nie weszły w pełny kontakt z Objawieniem zastępuje ona nawet chrześcijaństwo. Kto usiłuje czynnie i twórczo na nią wpływać, współpracuje tym samym w szerzeniu Królestwa Bożego. Poza tym jest ona naturalną ascezą przedstawioną człowiekowi czyli zadaniem, które Bóg daje mu do rozwiązania. Realizując je człowiek ma wykazać swoje umiejętności i zdolność

---

[21] Por. *Feu la chrétienté,* dz. cyt., str. 113—117 oraz str. 264—266.

[22] Tamże, str. 274.

ofiary. Postawą człowieka wobec historii winien więc być przede wszystkim szacunek. „Historia chce być zapytywana, kochana, szanowana. Pod uderzeniem bicza narowi się i zrzuca swego jeźdzca".[23] Powtóre chrześcijanin winien reagować na najbliższe jej wskazówki a nie stwarzać sobie ustalonego i wykończonego schematu działania. Dążność do uchylania się od wymagań historii, do upraszczania sytuacji historycznych, może być tylko dowodem krótkowzroczności i lenistwa.[24]

Nie tylko pojedynczy chrześcijanin szuka swojej drogi i właściwego sposobu działania w ciemnej mgle historii, czyni to też cały Kościół. Kościół jest stale w drodze między tym co już jest osiągnięte i dane, a tym co jest jeszcze do zrobienia. Do jego zadań należy coraz doskonalsze wyrażanie w świecie i materii doczesnej, prawd wiecznych. Pracuje nad tym by świat widzialny był co raz to lepszym obrazem świata nadprzyrodzonego. Kościół tocząc swoje poszukiwania w ciągle zmieniającej się doczesności, stale rozwija świadomość swojego miejsca w historii i swojego znaczenia. Prawda jest dla niego Drogą i Życiem, które zakłada ciągły ruch i rozwój. Myśl ta jest obca wielu umysłom chrześcijańskim bojącym się wpaść w relatywizm, a jednak tak jest. Poszukiwania Kościoła nie mogą być dokonywane przez całą masę ludu chrześcijańskiego, gdyż jego ciężar gatunkowy jest zbyt wielki, aby się angażować na niepewne i śliskie drogi. Trzeba aby istniały uderzeniowe grupy chrześcijan, które zachowując w pełni swoją wiarę wzięłyby na siebie ryzyko tych poszukiwań oraz — mimo przeszkód i potknięć — starały się jednak posuwać naprzód Królestwo Boże. Jest to straż przednia chrześcijańskiego ludu. Przypuśćmy, że ludzie tacy odkryli jakąś nową drogę, uwidocznili jakąś prawdę, na którą dotąd nie zwracano uwagi. Na drogę tę wkroczyła na razie tylko straż przednia a całość wojska jeszcze się waha, rozkazy nie przychodzą albo są sprzeczne. Jest to dla straży przedniej próba wierności; choćby miała stokrotnie rację nie oddali się od całości grupy, wycofa się z zajmowanych pozycji, bo wie że tworzy z nią jedną całość i że odłączona od niej będzie wyrzucona jak próżny bukłak.[25]

Czy lud chrześcijański w swojej masie odpowiedział zadaniom, które stawia przed nim historia? Czy chrześcijanie w przeszłości a także i obecnie są wrażliwi na najmniejsze jej wskazania, czy mają w sobie tę elastyczność i zdolność dostosowania się do warunków? Odpowiedź Mouniera na te pytania brzmi stanowczo negatywnie. Chrześcijanie ubiegłych wieków nie mieli zmysłu historycznego. Idea postępu, która jest ideą chrześcijańską zwróciła się

---

[23] Tamże, str. 117.
[24] Por. tamże str. 274 a też *Les Certitudes difficiles*, Paris 1951, str. 52.
[25] Por. *Feu a chrétienté*, str. 123 i 272.

przeciwko nim, co oczywiście jest zjawiskiem nienormalnym, gdyż istnieje wprawdzie pewne napięcie między chrześcijaństwem a historią, jednak zerwanie między tymi dwiema dziedzinami stanowi objaw chorobowy. Doświadczenie socjologiczne potwierdza to stanowisko. „Około połowy XX wieku wielkie ruchy, które posuwają historię: ekspanzjonizm amerykański, komunizm sowiecki i rozwój ludów azjatyckich, znajdują się poza zasięgiem chrześcijaństwa".[26] Wystarczy spojrzeć jedynie na mapę. Religia katolicka jest przeważającą religią obecnie w Irlandii, Polsce, Hiszpanii, Ameryce Południowej i w innych krajach żyjących jeszcze po części dawną cywilizacją patriarchalną. Chrześcijanie zawiedli zupełnie jeżeli chodzi o przewodnictwo w cywilizacji miejskiej i przemysłowej. Mounier wyprowadza stąd wniosek, że chrześcijaństwo w swojej realizacji historycznej obecnej, związane z cywilizacją burżuazyjną zeszłych wieków, uczestniczy w upadku Europy i świata feudalnego. Niektórzy chcieliby w tym widzieć upadek chrześcijaństwa jako takiego, będzie to jednak tylko koniec pewnej historycznej formy.[27] W tym rozdźwięku między dzisiejszymi prądami historycznymi a chrześcijaństwem dopatruje się autor jakiegoś wyższego znaczenia. Przypominają się słowa Chrystusa „Królestwo moje nie jest z tego świata". Brak geograficznych sukcesów chrześcijaństwa uprzytamnia nam silniej tę prawdę, że nie jest ono potęgą ziemską, a jego natężenia nie mierzy się statystykami, ani uczestnictwem szefów państw w nabożeństwach. Pokusą żydostwa było łączenie Królestwa Bożego z panowaniem ziemskim, jesteśmy z niej dzisiaj uleczeni, gdyż królestwa ziemskie zostają nam odebrane jedno po drugim. Być może jednak, że czasy dzisiejsze okażą się w pewnej perspektywie ostatnim refleksem epoki judaistycznej, płaczącej za ziemskim panowaniem Izraela. Spodziewany upadek obecnego chrześcijaństwa przywodzi nam na myśl śmierć Chrystusa, z której powstało nowe życie. Cóż dziwnego, że uczeń przechodzi tą samą drogą co Mistrz? Mounier stara się przewidzieć jak może nastąpić koniec współczesnego chrześcijaństwa. Możliwe jest według niego, że powtórzą się te czasy, gdy Bóg odebrał kierownictwo Kościoła wspólnocie żydowskiej i przekazał je poganom. Być może przyjdą nowi poganie i otworzą te drogi, których nie potrafili odnaleźć sami wyznawcy Chrystusa. Często właśnie przez rozmaite klęski historyczne, przez działanie tzw. niewiernych Bóg spełnia swoje zamiary względem Kościoła.[28]

Mówiąc o poglądach Mouniera na rolę chrześcijaństwa wobec współczesnych prądów, nie podobna pominąć jego stosunku do

---

[26] Tamże, str. 120.
[27] Por. tamże.
[28] Por. *La petite peur du XX siècle*, dz. cyt., str. 151.

komunizmu. Stanowi to zagadnienie obszerne i bardzo skomplikowane, które nie wchodzi ściśle w zakres naszych rozważań. Ze względu jednak na związek, jaki posiada z badaniami nad sensem dziejów, należy je choćby ubocznie poruszyć.

Mounier starał się o jak największy obiektywizm w swoich poglądach na komunizm. Nie chciał ulegać strachowi przed nim, podobnie jak wielu innych jemu współczesnych. Twierdził że wszystkie antykomunistyczne „wyprawy krzyżowe" są często tylko pokrywką dla działania ciemnych sił faszystowskich i burżuazyjnych. Uznawał pozytywne strony marksizmu, zwłaszcza jego duże zasługi dla podkreślenia niewoli człowieka w dzisiejszym systemie ekonomicznym, wzbraniał się jednak przed przejściem na pozycje progresizmu chrześcijańskiego i nie chciał tworzyć z komunistami wspólnego frontu w walce o rozwiązanie problemów społecznych. Pewne polityczne fakty sprawiają, że pod koniec życia Mouniera jego dialog z przeciwnikami staje się coraz trudniejszy i polemiki coraz gwałtowniejsze. W końcu rezygnuje z wszelkiej szerszej współpracy stając na stanowisku, że zbyt wiele zachodzi różnic już nie tylko w dziedzinie religijnej, ale w poglądach na zagadnienie człowieka.

Niemniej jednak przez całe życie komunizm nie przestaje wywierać uroku na umysłowość Emanuela Mouniera.[29] Stale podkreśla, że nie można marzyć o jakiejkolwiek rewolucji społecznej, o jakiejkolwiek szerszej reformie bez wzięcia pod uwagę tego ruchu, w którym koncentrują się najlepsze siły klasy robotniczej. Uważa on komunizm za wielki prąd w ramach historii i z tej okazji spotyka się z zarzutem ze strony katolickiej, że przyjmuje rozwój komunizmu jako konieczność historyczną, co pokrywa się ze stanowiskiem marksistów w tej sprawie. Mounier precyzuje swoje pojęcia. Podkreśla, że wobec tajemniczości sensu historii o żadnej okoliczności nie można bezwzględnie sądzić, czy zgadza się ona z ogólnym tokiem wydarzeń czy też nie. Z konieczności jesteśmy skazani na pewne wskazówki historii i tylko częściowe jej odczytywanie. Na podstawie tych częściowych danych Mounier twierdzi, że nie komunizm „ale ruch socjalistyczny i proletariacki ostatnich stu lat idzie z biegiem historii".[30] Nie wynika z tego, aby uchrześcijanienie świata wymagało koniecznie kolektywizacji narzędzi produkcji, czy przyjęcia jakiegoś innego, jeszcze bardziej niepewnego twierdzenia filozofii marksistowskiej. Mounier ogranicza się do stwierdzenia, że w komunizmie obecnym znajduje się „wiele istotnych elementów uwolnienia człowieka, których nie mamy prawa zapoznać lub odrzucić dlatego tylko, że dzisiaj są efektywnie związane z perspektywami

[29] Por. R. Rouquette, *Cheminements tragiques d'Emanuel Mounier*, „Etudes", 272 (1952), 245—252.

[30] *Feu la chrétienté*, dz. cyt., str. 171.

historycznymi lub rzeczywistościami historycznymi, których nie przyjmujemy. Pracujmy w niepewności historii, ale zgodnie z wymogami sprawiedliwości i prawdy, nad tym, by związki te zostały zerwane".[31] Mounier nie chce więc przeciwstawiać chrześcijaństwa i komunizmu jako dwóch zwalczających się z konieczności doktryn, dzielących między siebie niebo i ziemię. Obydwie te doktryny znajdują się według niego w stanie przemieszania. Świat chrześcijański niesie w sobie wiele praktycznego ateizmu, świat z imienia ateistyczny często zaprzecza tylko Boga w fałszywym rozumieniu i szuka go usilnie pod postacią innych idei czy haseł. Zapewne komunizm zawiera w sobie wiele elementów antychrześcijańskich, ale także czynniki posuwające naprzód Królestwo Boże. Pewne jego analizy uwrażliwiają nas na problemy historyczne, zmuszają do rewizji poglądów i zmiany stosunku do otaczającego świata, zwiększają zwłaszcza poczucie naszej solidarności ze światem proletariackim.[32] Piętnowanie faryzeuszów, pobudzenie samych chrześcijan do żywszego działania też należy zaliczyć do tych pozytywnych stron komunizmu.

*

Zajęcie stanowiska wobec poglądów Emanuela Mounier nie jest rzeczą łatwą. Porusza on bardzo wiele zagadnień, które wymagałyby szczegółowej dyskusji, co przekraczałoby ramy tego szkicu. Ograniczymy się więc do paru ogólnych uwag nie stanowiących oceny we właściwym sensie.

Mounier nie był teologiem ani apologetą chrześcijaństwa. Poruszał jednak bardzo wiele zagadnień teologicznych. Czynił to z dużą znajomością rzeczy, którą należy tym bardziej podziwiać, że głosząc zdania śmiałe nie znalazł się w konflikcie z nauką Kościoła. W swoich rozważaniach nad sensem historii jest bardziej ostrożny, trzyma się ściśle Pisma św. i podaje poglądy, na które wszyscy się właściwie zgadzają. Dlatego może sprawiać wrażenie, że nie wiele w tej dziedzinie wyjaśnia. Ciekawe, że o ile kiedyindziej dość często podaje interpretację niezależną od chrześcijaństwa, adresowaną do wszystkich, o tyle tutaj raczej z tego rezygnuje. Może zdawał sobie sprawę, na jak śliskim terenie znajduje się człowiek usiłujący interpretować historię jedynie z naturalnego punktu widzenia.

Do najciekawszych myśli poruszanych przez Mouniera należą bezwątpienia rozważania o roli postępu i ewolucji w chrześcijaństwie. Chociaż nie jest tu może oryginalny — zagadnienie to omawia przed nim Cullman a także o. de Lubac — niemniej jednak

---

[31] Tamże, str. 171.
[32] Por. tamże, str. 178 i 179.

Mounier nadaje mu swoistą żywotność i przenikliwość myślową.[33] Wydobywa przez to na światło dzienne dynamiczny aspekt Kościoła i chrześcijaństwa, który jest niemniej rzeczywisty niż jego aspekt statyczny, a bywa znacznie rzadziej omawiany.[34] Mounier unowocześnia w ten sposób Ewangelię, podkreślając w niej myśli bardziej przemawiające do dzisiejszego człowieka.

Można jednak mieć zastrzeżenia co do praktycznych konkluzji wysuwanych przez naszego autora: wydaje się, że jest on zbyt szybki w wyciąganiu wniosków, które są raczej podyktowane potrzebą czasów niż wynikają logicznie z teoretycznej nauki. Tyczy się to zwłaszcza jego rozważań nad końcem współczesnego chrześcijaństwa i znaczeniem tych lub innych prądów dla historycznego rozwoju dziejów. Zresztą sam autor nadaje tym twierdzeniom charakter przypuszczeń, które dla nas muszą być czasami więcej niż wątpliwe. Chcąc je należycie ocenić musimy pamiętać o tym, że Mounier stale szukał i brał na siebie ryzyko związane z tymi poszukiwaniami. Dzięki tej podstawie jednak wniósł trwały i twórczy dorobek do myśli chrześcijańskiej i wpływ jego da się na pewno odczuć przez długie jeszcze lata.

Ks. Stefan Moysa T. J.

---

[33] Oscar Cullmann, *Christus und die Zeit*. Evangelischer Verlag A. G. Zolliken—Zurich 1946. Książka ta została życzliwie przyjęta przez krytykę katolicką. Podobne myśli porusza też H. de Lubac. *Catholicisme*, zwłaszcza w rozdziale „Le christianisme et l'histoire", str. 107—132.

[34] Bardzo trafne omówienie obu aspektów daje ks. arcybp. Montini w przemówieniu na 2-gim Kongresie Apostolstwa Świeckich, „Documentation Catholique" 54 (1057), 1621—1622.

WŁADYSŁAW KONOPCZYŃSKI

JAK ZOSTAŁEM HISTORYKIEM (2)

III

Kończyłem uniwersytet jako jeden z czołowych 5—6 kandydatów nauk prawnych i politycznych, co mniej więcej odpowiadało dzisiejszemu stopniowi magistra, a nawet może dawnemu galicyjskiemu *dr juris*. Przez tłumaczenie Esmeina mocno się wgryzłem w świat pojęć konstytucyjnych, co więcej stałem się ich wyznawcą· Demokracja i parlamentarna — to było moją dewizą. Na wiek XIX patrzałem oczyma Seignobosa, którego polski przekład wraz z innymi książkami o tendencji postępowej szerzył wśród nas za pośrednictwem Lutostańskiego nikt inny jak Zygmunt Wasilewski, przyjaciel Dmowskich i Balickich. Nic dziwnego, że i ja swój zachodni liberalizm umiałem godzić z sympatią do narodowców i antypatią do socjalistów ze Spójni. Mianowano mnie nawet dożywotnim członkiem warszawskiego Bratniaka. Pod względem naukowym Esmein mi nie wystarczał: zgłębiwszy Jellinka *Das Recht des modernen Staates* otaksowałem Francuza jako dogmatyka o dosyć ciasnych horyzontach i nieuporządkowanej systematyce pojęć. Tenże Jellinek na równi z Jerzym Simmlem wycisnęli niejakie piętno na moim sposobie ujmowania zjawisk prawnych i społecznych.

Na życzenie rodziców wpisałem się u adwokata Krypskiego na „pomocnika", czyli praktykanta, z mocnym postanowieniem niepraktykowania, chyba gdybym nie miał co jeść. Zigel zaproponował mi coś na kształt asystentury („*ostawlen pri kafiedrie*"); w tej formie miał niby uniwersytet warszawski hodować sobie narybek, taka jednak asystentura nie nakładała obowiązków żadnych, bo seminariów ani bibliotek przy poszczególnych katedrach nie było. Korzyść redukowała się do pobierania stypendium z polskich funduszów społecznych, ale nawet o odroczeniu służby wojskowej nie mogło być mowy.

Oczywiście miałem wstąpić do wojska w charakterze jednorocznego ochotnika, jako „*wolnoopriedielajuszczijsia*". Wybrałem artylerię, III brygadę gwardii (tę spod Ostrołęki...), Lutostański się uwol-

nił za tysiąc rubli, ja nie chciałem ojca narażać na taki wydatek, a wiedziałem, że się zahartuję i wytrzymam, bom „niepołomek".

Jakoś bezpośrednio przedtem, a może jednocześnie ze wstąpieniem do brygady, zaznajomiłem się — bodaj przez pośrednictwo Korzona — z Szymonem Askenazym. Więc to tak wygląda ten pan o dziwnym nazwisku, którego *Königswahl* kupiłem sobie jeszcze w gimnazjum, a którego *Dwa stulecia* i *Przymierze polsko-pruskie*, tak jakoś wykwintnie pisane, z podziwem czytałem później. Cienki, długi, z lekka pochylony, wpadał do biblioteki uniwersyteckiej na krótko, dość głośno żądał książek, wodził jednym okiem i długim nosem po książkach na odległość 15 cm od papieru, niby widział ludzi, niby nie widział, na pół ślepy, a tak przenikliwy i jasnowidzący, w polemikach zwycięski, cięty jak wyżeł czy chart wśród kundli...

Gdym przyszedł doń na ulicę Włodzimierską (później Czackiego), przywitał mnie uprzejmie i na moją propozycję, że chcę być współpracownikiem *Monografii w zakresie dziejów nowożytnych*, dał do wyboru epokę Księstwa Warszawskiego, Królestwa albo saską. Wybrałem ciemny zmierzch Augusta III i mistrz pochwalił ten wybór: „Najważniejsze są — mówił — epoki, w których na pozór nic się nie dzieje, kiedy naprawdę dojrzewają wielkie przemiany". Potem u Zamoyskich podyktował mi do przewertowania szereg *Zeitschriftów* i obiecał, że na podróż naukową do obcych archiwów da mi listy polecające. Literaturę monograficzną wynotowałem sobie z *Königswahl* i Finkla, zaopatrzyłem się w księgi — i rozpocząłem służbę w brygadzie.

Wieczory w domu były dla mnie; ale umiałem i w dzień coś sobie notować na placu koszarowym i na warcie przy prochowni wyciągać ukryte w rękawie *Contrat social* Rousseau allbo *Geschichte des siebenjährigen Krieges* Archenholtza, a na noc podczas niesłusznie tak zwanego *„dniewalstwa"* w niemożliwie cuchnącej sypialni obkładałem się przy stoliku i lampce naftowej Arnethem, Vitzhumem, polityczną korespondencją Fryderyka II. Brzęczą ostrogi. Wchodzi oficer inspekcyjny. Na równe nogi, na baczność: *„Wasze błagorodije, w trietiej batieriej lejbgwardii, trietiej artillerijskoj brigadie wo wriemia dniewalstwa nikago proisszestwija nie słucziłoś. Na wieczerniej pieriekliczkie ludi byli wsie"*. Szust nogami w bok. Oficer ospale spoziera na Fryderyka i odchodzi. W takiej to a t m o s f e r z e rodzi się *Polska w dobie wojny siedmioletniej*.

Aż tu 9 lutego 1904 r. wybuchła inna wojna — na Dalekim Wschodzie. *„Nasz gosudar wielel japonskiego wraga stieriet s lica ziemli"*, ogłosił szef brygady, hr. Barancew na odprawie wszystkich baleryj. Dobrze — ale co będzie z moją „Siedmioletnią"? Rodzice zrobili rozpaczliwą próbę, żeby mnie od tego posłannictwa uwolnić. Już i 2600

rubli nie wystarczyło. Językoznawca Władysław Taczanowski nie ocalił rosyjskiej ojczyzny, choć dostał kulkę karabinową w wypukłe czoło, a ja miałbym ocalić? Mamże opisywać genialny plan dra A. Fabiana, kiepskie proszki, co miały wywołać szmer w sercu, moją świetną improwizację w kawiarence, parotygodniowy pobyt w szpitalu wojskowym na Cytadeli, z lekturą niecenzuralnego *Sejmu czteroletniego* Kalinki, z nielegalnej biblioteki kółka gimnazjalnego, „*vitium cordis*" na tabliczce nad moją głową, zakulisowe *imbroglio* — i niebywały triumf wojskowej medycyny nad moją organiczną wadą serca? To chyba nie należy do wewnętrznego rozwoju młodego historyka.

W maju, gdy już w Mandżurii było dosyć ciasno, brygada odjechała do Rembertowa na ćwiczenia, a ja właśnie przerobiłem pierwsze wskazane przez Askenazego archiwum — barona Kronenberga. Pamiętam to świeże, dziewicze zetknięcie się z rękopisami Jana Aloy'ego; żeby tylko wszystko dobrze zrozumieć, nic nie uronić. Wyzyskałem w pośpiechu i rękopisy Zamoyskich i dostałem się do Krasińskich. Potem, już pod koniec służby, odkrywam istną kopalnię w bibliotece uniwersyteckiej — *Acta Primatialia* Wł. A. Łubieńskiego. Jak to pogodzić z pracą u Krasińskich? Zacny J. Kallenbach, wiedząc, w jakim jestem położeniu, pozwolił mi wieczorami pracować w prywatnym mieszkaniu. Nająłem pierwszego w życiu kopistę, i tak na 14 września uporałem się z tym, co najważniejsze. Zwolnią nas, świeżo upieczonych *praporszczyków*, czy nie zwolnią? Przecież staraliśmy się zdawać egzamina w Prymasowskim Pałacu jak najgorzej... Zwolnili, a dadzą mi paszport zagraniczny? Jeżeli nie, to pędzę do Młynnika (tak się nazywał kupiony przed trzema laty nasz folwark pod Ojcowem) i albo za przepustką przez Szyce, albo ukradkiem przez dolinę Bętkowską wieję do Krakowa.

Dali paszport. Od października zamieszkałem pod Wawelem z Tadeuszem Strumiłłą i zaczęła się nieco inna muzyka, na dwóch naprzemian fortepianach. Na jednym komponowałem *Polskę w dobie wojny siedmioletniej* oraz preludium do niej: *Sejm grodzieński 1752 r.*, na drugim genezę *Liberum veto*. Do opracowania drugiego tematu mogli się przyczynić swymi radami wybitni krakowscy historycy prawa: Ulanowski, Piekosiński, Kutrzeba, Estreicher, przydałyby się z nimi rozmowy osobiste. Ja jednak uważałem, że na wszystko jeszcze przyjdzie czas, a za najlepszy list polecający starczy dobrze upchana notatkami teka, nie mówiąc już o naładowanej głowie. Pogrążyłem się w pracy archiwalnej z payotowską zapamiętałością.

Do Jagiellonki dał mi wstęp bez trudności Karol Estreicher. Tam, w *Collegium Maius*, w nieco mrocznych gotyckich salach, panował

porządek dość prymitywny, za to w poszczególnych apartamentach zasiadali i urzędowali panowie starsi, dobrze notowani w bibliografiach Bełcikowski, Heck, Kniaziołucki, Koneczny; woźni mieli wygląd podoficerski, nieprzytulny. Do Czartoryskich wprowadził mię — przez prywatny lokal Mariana Sokołowskiego — bilecik Askenazego. Tam poznałem Skałkowskiego Adama, przodującego monografistę w zakresie dziejów nowożytnych; on zwrócił mi uwagę na bibliotekę i rękopisy Akademii Umiejętności. Czas rozłożyłem sobie arcy-ekonomicznie: od 8 do 9-tej Jagiellonka, do 13-tej Czartoryscy, od 13 do 14-ej Akademia, po obiedzie znów Bibl. Jagiellońska, od 18—20-ej znów Akademia, reszta roboty w domu. W jednej z najgrubszych *Tek* J. Mniszcha (1760—1), nie tykanej od czasów Szujskiego, znalazłem zardzewiałą stalówkę — i powiedziałem sobie: „dzierżę pióro po Szujskim". Czułem, jak mi się wyrabia szybko chwyt badawczy, jak coraz lepiej idzie selekcja ważnej treści, coraz zrozumialszym staje się i coraz więcej mówi każdy dokument i każdy kodeks. Odtworzyć z tysiącznych rozproszonych śladów ludzi i sprawy tego dziesięciolecia stało się, poza jednym problemem ustrojowym, wyłączną moją na parę lat ambicją. Filozofię, metodologię, problematykę pozostawiłem sobie na razie *in statu quo*.

Zaraz na początku pracy u Czartoryskich zdarzyła mi się pierwsza bieda ze zdrowiem. Z jednej strony niedomknięte okno, z trzech innych rozpalone kaloryfery przyprawiły mię o ostry ból w prawym kolanie — zadatek cierpień na najpóźniejsze lata. Opłacił się wprawdzie ten ból na Boże Narodzenie, kiedy mię „wojenny naczelnik" powołał telegraficznie do czynnej na Dalekim Wschodzie służby. Uzbrojony w świadectwa dra M. Rutkowskiego, że mam przewlekłe zapalenie stawu, oddepeszowałem, że jechać nie mogę. Czy mi jednak ta „przewlekła" wymówka na długo wystarczy? Przecież na dobrą sprawę należałoby dowieść w pewnej chwili, że mnie ten ból ani na moment nie opuszczał... Mimo wszystko będę dezerterem, więc czeka mnie tułaczka. Jako emigrant we własnym przekonaniu, a w dodatku inwalida, pracowałem z tym zawziętszą determinacją.

Choć zawsze mnie ciągnęło do posiedzeń i koleżeństwa, niewiele czasu odżałowałem dla naukowego kółka młodych historyków („akademików"), do którego mię wprowadził niejaki Jan Dziedzic. Com tam próbował zdziałać (projekt organu wzajemnej informacji o źródłach), com zdziałał rzeczywiście (dwa referaty o genezie *veto*), na com się napatrzył (na walkę wyborczą, z której wychodzi *tertius gaudens* najsłabszy), kogo poznałem — to wszystko według dziennika opowiedziałem następnemu pokoleniu „akademików" w pamiątkowej książce *Wspomnień* (1928). Poznałem M. Łodyńskiego, Stanisława Zachorowskiego, Stanisława Kościałkowskiego, Abdona Kłodzińskiego, Kazimierza Mariana Morawskiego i ustępującego prezesa Fran-

ciszka Fuchsa, który od tego czasu po dziś dzień, ucząc w gimnazjum geografii i historii (bo nie chciał być profesorem uniwersytetu), nie stracił nic na świeżości i sympatyczności. Raz zajrzałem na seminarium Wincentego Zakrzewskiego, skorygowałem coś w dyskusji, ale profesorowi się nie przedstawiłem. Dzieliła mię od galicyjskich adeptów historii różnica w przysposobieniu: oni szkolili się w naukach pomocniczych, różnych paleografiach, dyplomatykach, heraldykach, geografii historycznej, a ja byłem zbrojny w prawo, filozofię, psychologię, trochę socjologii i ekonomii.

Czas było jechać do Lwowa w trop za Skałkowskim. Otrzymałem od krakowskiego Koła mandat (bez diety, ale z przydziałem mieszkania w domu technickim) na zjazd Ogniwa. Mandat spełniłem, przez kilka dni siedziałem, przemawiałem, głosowałem, klaskałem, a potem do 1 kwietnia pracowałem głównie w Ossolineum samotnie, a równie forsownie jak w Krakowie. Przewracałem Ossolineum do góry nogami — służba nosiła mi po kilkanaście rękopisów dziennie z chwalebną pracowitością... i rezygnacją. Uważałem bowiem, że kto nauce poświęca wszystkie siły i dla niej cierpi ból w kolanie, ten nie musi poświęcać ani jednej korony na... napiwki. Wyskrobawszy z rękopisów Ossolineum, Pawlikowskich, Baworowskich, Dzieduszyckich, Uniwersyteckiej rzeczy raczej drugorzędne, wróciłem na Wielkanoc do Krakowa, aby zaraz pędzić do Wiednia.

Pierwsza widziana stolica europejska nasyciła mnie mnóstwem wrażeń: cesarskie muzea, opery wagnerowskie, Św. Stefan i Votiv-Kirche, parlament, ratusz, Schönbrunn, secesja, Eugeniusz i Maria Teresa, panorama z „wielkiego koła", kawa z pierwszorzędną śmietanką, grube gazety, wspaniały szwajcar w gmachu kanclerskim, uprzejmy hofrat-dyrektor, folianty i konwoluty zawczasu przygotowane, *„hab' die Ehre"* i *„empfehl' mich bestens"* — cóż, kiedy tym wspaniałościom nie bardzo odpowiadały moje nabytki archiwalne. Trzeciorzędny dyplomata Sternberg pisał drugorzędne relacje z trzeciorzędnej wówczas Warszawy. Przynajmniej o tym sejmie grodzieńskim dowiedziałem się z petersburskiej korespondencji dość cierpkiej prawdy. Pierwszy raz byłem w półtora-milionowym mieście tak zupełnie sam. Tylko dr Hans Lauber, nasz niegdyś guwerner u Ostromęckich w Rogalinie (1893), wówczas czytelnik sześciotomowych *Hohenstaufów* Raumera, a teraz okulista, dał mi ostatnią korepetycję, jak się pisze podanie do następnej dyrekcji archiwalnej (*„Euer Hochwohlgeboren... geruhen"* etc.) — i 10 maja nocą przeniosłem się przez Pragę prosto do Drezna.

Tu miał być przypuszczony główny szturm. Zastałem nad Łabą inny gatunek niemieckich archiwistów, nie tak ugrzecznionych i eleganckich, bardziej sztywnych i zapiętych. Dyrektor Paul Hassel, Prusak o generalskich manierach, uprzedził mię na wstępie, że swe

notaty będę musiał im dać do kontroli (co się okaże czczą formalnością). Po trosze i on, i Hubert Ermisch, i Waldemar Lippert, i Hans Beschorner, obserwując mój *Sitzfleisch,* nabrali do mnie przekonania.

A było nad czym siedzieć, bo Hassel pozwolił mi wyciągać z wewnętrznego inwentarza wszystkie pozycje, jakie mnie mogły interesować (czego radcy wiedeńscy, jak podkreślał Lippert, nie odsłaniali). Więc przebiegałem okiem i ekscerpowałem piórem ciężkie, czarnym pyłem smolące folianty korespondencyj petersburskich, paryskich, wiedeńskich, londyńskich, stambulskich, gdańskich, intercepta, rachunki, diariusze, monetaria, militaria, listy panów polskich do dworu. Dojechałem z końcem czerwca do r. 1758 włącznie, i poczułem, że muszę odpocząć.

Nad piękną Elbą, w obliczu Tarasu Brühlowskiego i Pałacu Japońskiego (Królewskiej Biblioteki) żyło się jeszcze samotniej niż w Wiedniu. Ani Laubera, nawet na lekarstwo — *„niekomu ruku podat"*. Skromniutki wikt w proletariackiej garkuchni (bo nie chciałem obciążać ojcowskiej kieszeni), wyczerpująca praca, przerywana tylko w niedzielę zwiedzaniem Galerii, Albertinum i Zwingru oraz słuchaniem oper wagnerowskich *im Steh-Parkett,* tudzież motetów w luterańskiej Frauenkirche, no i symfonicznych mszy w dworskim kościele katolickim, obce otoczenie, tęsknota do swoich (jakże wymownie odzwierciedlona w statystyce snów) — wszystko to doprowadziło mnie do stanu chorobliwego przemęczenia i bezsenności (raz nawet do hypnagogicznej słuchowej halucynacji). Krzepiłem się, prawda, odgłosami wielkich przemian na Wschodzie: jak bezradośnie omawiały gazety saskie tragiczny los eskadry Rożdiestwienskiego, a jak inaczej odczułem to ja. *Gesta Dei per Samuraios...* I to wszystko na razie bez żadnej ingerencji wolność miłującej Europy.

Pod koniec czerwca pożegnałem się z Hasslem, upewniwszy go, że moje polskie wyciągi nie budzą *„politische Bedenken"*, i pomknąłem do Krakowa. Zaczęła się w pokoiku na „Szklanej Górze" pod Kopcem Kościuszki (gdzie dziś ulica Spadzista) robota konstrukcyjna, która z różnymi przerwami, wywołanymi pracą uboczną, potrwa coś cztery lata. Już widziałem w druku w „Ekonomiście" pierwszą swoją recenzję — dość surowy, a więc zuchwały rozbiór krytyczny samego Esmeina (na pewno szanowny autor nigdy nie słyszał o tym figlu swojego tłumacza). I ujrzałem pod koniec lata w pierwszym zeszycie „Przeglądu historycznego" początek *Genezy liberum veto.* Cokolwiek się stanie w tej Rosji, ujrzę czy nie ujrzę swe podkrakowskie rodzinne zakąty, Młynnik i Książniczki — mogę powiedzieć staropolskim stylem, że

„Wdarłem się na skałę boskiej naszej Klio,
Kiędy dusze praojców wtórem życiem żyją".

Tu wyczerpuje się zapowiedziany w tytule temat: j a k zostałem historykiem? Poszukiwanie saskich ostatków trwało dalej, objęło od jesieni znów Drezno, Paryż, Londyn, Kopenhagę, Getlin, zbiory krajowe. Oczywiście i rozwój wewnętrzny badacza nie był jeszcze zamknięty, będzie on jednak nadal podobniejszy do nurtu rzeczki czy rzeki na nizinie, z niewielu załamaniami, niż do pędu górskiego potoku. Opowiadać o nim i o całej dalszej mojej działalności nie wiem, czy warto.

Wszakże historyk łaknie konkretnej indywidualności, i sam ma konkretną indywidualność. Opowiedziawszy więc szczerze i prosto, jak się weszło do tego sławetnego cechu, trudno nie dotknąć pytania: j a k i m zostałem historykiem?

Powyższe karty nie grzeszą nadmiarem wzniosłości ani patosu. Nie dosłuchuję się w sobie odgłosów najwyższych i najgłębszych problemów, które by mię szarpały, jak sęp Prometeusza. Coś prometejskiego roiło mi się w marzeniach, w rozmyślaniach o wydoskonaleniu samego siebie, coś pośredniego między anielstwem i nadczłowieczeństwem. Odkąd postanowiłem pisać, moja świadomość naukowca wypełniała się wędrówką od tematu do tematu, rzadziej od problemu do problemu.

Skąd ten prozaiczny realizm, ta pospolitość? Spróbujmy rzecz wyjaśnić. Nasłuchałem się za młodu, że wszyscy Konopczyńscy, tzn. ci pochodzący od Klementyny Szulcówny, zawsze uczyli się dobrze, potem wyrośli na ludzi solidnych, sumiennych, odpowiedzialnych. Przypuśćmy, że to było prawdą, tak mi bądź co bądź mówiono. Czyż więc nie lepiej być sumiennym, odpowiedzialnym szperaczem niż nieodpowiedzialnym pseudo-socjologiem? Dziadek, ojciec porządnie budowali koleje żelazne, a ja miałbym lekkomyślnie odtwarzać koleje losów narodu? — Dalej, naczytałem się w różnych „opowiadaniach ciotek Ludmił" jak to „król idzie na Moskwę, na carze drży skóra", jak jenerał Kącki ocala Kamieniec Podolski, i czułem po takiej lukrecjowej historii trochę zgagi; dlatego w gimnazjum pochłaniałem dzieje powszechne, a nie kwapiłem się do polskich. Potem nasłuchałem się od wyfraczonych *kazionnych* profesorów: Zigla, Simonienki, Leontowicza, od każdego z osobna, że ich nauka, pozytywna i postępowa, dopiero odkryje *„zakony istoriczeskoj jewolucji"*, lecz wszystko kończyło się na mniej lub więcej bombastycznych zapowiedziach. Smakował mi we własnym tłumaczeniu złośliwy wierszyk Heinego:

„Nawet Pan Bóg w moich oczach traci urok prawie wszystek,
Gdy na swoje podobieństwo rzeźbi mi go lada chłystek".

To już ja wolę naśladować wzory Balzera, Pawińskiego, Korzona, Askenazego.

Pytanie tylko, czy mnie ludziska zechcą czytać. Wacław Sobieski z redakcji „Przeglądu Historycznego" winszował mi rozprawy, jako ozdoby wydawnictwa, ale nad moim stylem robił gest niemal rozpaczliwy. Warto się było nad tym zastanowić. Dotychczas ludzie byli z moich próbek zadowoleni. W gimnazjum Szymanowski i dyrektor Wacker, w domu panna Mrozińska, w kółku koledzy „zetowcy", na uniwersytecie Zigel, nie szczędzili mi pochwał. Korzon, sam zdaniem Chmielowskiego „stylista dobry", znalazł w *Irlandii* wykład „potoczysty", wirtuoz Askenazy, ledwo spojrzy na początek „Siedmioletniej", powie do redaktora Henkla „to talent". A tutaj Sobieski, jeden z najładniej piszących, uznaje mój styl za niemożliwy. Również stryj Emilian uważał, że „Veto" pisane jest ciężko, a po latach trzydziestu łaskawi zresztą krytycy, St. Kutrzeba i J. Feldman, wspominać będą mój dawniejszy sposób pisania jako ciężki i zawiły.

Coś w tym było prawdy, skoro i ja sam, zaglądając w późniejszym wieku do zapomnianej „Siedmioletniej", dochodziłem czasem do wniosku, że to a to można było wyrazić przystępniej. Otóż zgoda. „Veto" miało swój ciężar gatunkowy, a „Siedmioletnia", jak słusznie zauważył Fr. Pułaski, swój barok. Ale czy ktoś kiedy żądał od Norwida, dajmy na to, aby pisał jak Syrokomla, od Żeromskiego, aby się wzorował na Zapolskiej, od Brücknera, aby konkurował z Tarnowskim? Czy nie zasługuje na godność stylisty, *par excellence*, o kim można powiedzieć: *le style c'est l'homme?*

Żyłem więc i pisałem po swojemu, za lekkością i gładkością się nie uganiałem. Interesowały mnie nie oklaski galerii, lecz ocena publiczności kameralnej, a dla tych krytyków kameralnych, którzy kręcili głowami nad moim stylem, miałem odpowiedź Hansa Sachsa z *Meistersingerów: „drin ist auch Melodie, nur ist sie nicht leicht zu behalten, und das ärgert unsere Alten"*. Oczywiście i do szerokich, i do wąskich kół trzeba umieć trafiać. Askenazy, sam bardzo wówczas barokowy, lubiący oszałamiać czytelnika i aluzjami, dostępnymi tylko dla wtajemniczonych, powiedział mi kiedyś, że książki i artykuły trzeba pisać jak listy: aby je adresat dobrze rozumiał, a nie dbać wyłącznie o to, by samemu dobrze się wypowiedzieć. Ba — kiedy ja właśnie przez dobrych lat dziesięć stałem pod wewnętrznym nakazem, że mam ukształtować samego siebie i ukształtowanego wyrazić, *Exprimere*, ekspresjonizm — to przecież tkwiło w elementarnych popędach m o j e j indywidualności, naszej indywidualistycznej generacji. Kiedy w głębi rozmawiam z Kantem, Ibsenem, Dostojewskim, Simmlem, Jellinkiem, Pawińskim, no i z tymże Askenazym, to czy ja będę szukał form dogadania się z „Kurierem" lub „Tygodnikiem"?

Ale nie tylko na mój sposób pisania (poniekąd także mówienia) wpłynęły mocno najosobistsze przeżycia z pierwszej i drugiej mło-

dości (miałem w ogóle młodości kilka). To, co by można nazwać przezwyciężaniem indywidualizmu, wyraziło się w wieku dojrzałym dwojako. W polityce, jeżeli się chce być czymś, dla Polski i ludzkości, a nie tylko dla chwilowych obywateli wyborców, to trzeba się zdeklarować po dobrej stronie, a nie tak, jak ja na ul. Królewskiej. Inaczej będzie się czystym i nieskazitelnym zerem. Po uświadomieniu sobie tego wszedłem między narodowców.

„Więc tak? więc poddał się Pan pod dyrektywy stronnictwa, zrezygnował z dążenia do obiektywnej prawdy?" Komu pilno do takiej konkluzji, niech przyjmie do wiadomości, że narodowcami byli lub bywali, albo oświadczali solidarność z obozem narodowym, uczeni o tak rozmaitych poglądach, różnych mentalnościach, różnych kolejach życia, jak Korzon i Balzer, Wacław Tokarz i Wacław Sobieski, J. K. Kochanowski, Franciszek Bujak, Adam Skałkowski, Maciej Loret, K. M. Morawski, Józef Siemieński. A komu ten dziesiątek nazwisk jeszcze nic nie mówi, ten raczy gruntownie zbadać moją produkcję, i dopiero potem orzekać, czym zrezygnował z obiektywnej prawdy.

W działalności pisarskiej i z czasem wykładowej uznałem, że trzeba być zrozumiałym, więc dawać w jednym zdaniu jedną myśl, a nie trzy, ale też nie rozwadniać jej w trzech zdaniach, jak czynili różni inni, nie spowijać w pustobrzmiące frazesy.

Oba te kompromisy były uzasadnione, nie było w nich żadnego zaprzaństwa.

Inne przejawy wewnętrznej ciągłości i wierności samemu sobie odbiły się w mym życiu wielorako. Prymus-Dantyszek-payotowiec-etysta nie zamarł w późniejszym historyku, profesorze i pośle, dając życiowy bilans raczej dodatni niż ujemny.

Z jednej strony rozczytywanie się w dramatach i przeżywanie ich intensywne, według wzoru stworzonego przez Matlakowskiego (w *Hamlecie*), z drugiej próby rządzenia samym sobą, nakierowały moją zdolność i skłonność do historii politycznej i biografii, na przekór sugestiom warszawskich uniwersyteckich ewolucjonistów. Wprawdzie nie wszyscy ludzie kierują się ideą, rozumem, obowiązkiem, ale ten rodzaj ludzi i ten element w człowieczeństwie interesował mię najżywiej. Z nim nauczyłem się zestawiać słabość, namiętność, nieobliczalność, niedojrzałość wszelkiej reszty. I wyznać muszę, że po Payocie i Kancie niejedno do mej samowiedzy moralnej dorzucił — mniejsza o to, w jakiej mierze oryginalny i normalny — Otto Weininger, którego książka *Geschlecht und Charakter* cenniejsze myśli daje na temat zalet prawdziwego mężczyzny niż w materii grzechów kobiecych. Z samowiedzy zrobiłem sobie klucz do wnętrza innych ludzi, postaci zwłaszcza historycznych, i przynajmniej część tych wnętrz otwierałem niezgorzej. Można było

z czasem zaopatrzyć się w lepsze aparaty psychologiczne, szczególnie do prześwietlania „charakterów rozumów ludzkich", typów psychicznych i kulturowych, ale z psychologią dawałem sobie, jak na historyka, radę dostatecznie. Z czasem znajomość charakterów jednostek i tłumów, jakiej od historyka oczekuje przeciętny czytelnik, absorbowała mnie więcej niż analiza psychologiczna.

Pod niejednym względem przydała mi się w pracy fachowej pielęgnowana od gimnazjalnych lat kontrola nad samym sobą. Poczynając od ortografii i korekty, poprzez styl aż do konstrukcji prac, wszędzie widzę u siebie tę samą samowiedzę i kontrolę. Znam swe siły, wiem, czego się mogę podjąć, jak uniknąć bałamuctwa, i nie zdarza mi się — przynajmniej w osobistych, a nie zbiorowych poczynaniach — rzucać przedsięwzięcia niedokończone. Krytykę obcą przyjmuję wrażliwie, nawet się nią przejmuję i martwię, ale potem mój mózg przechodzi z defensywy do kontrofensywy, i przeciwnik opuszcza pole — zwykle z mocno wyszczerbionym orężem.

Zahartowany „agonistes", unikam tematów zbyt popularnych, takich jak Zamoyski, Sobieski, Kościuszko, Trzeci Maj, powstania, bo natura ciągnie mnie w ciemność, w gąszcz, w tajemnicę. Z zaoszczędzonych zapałów, z okiełznanych namiętności uzbierałem zapas dynamiki, który mi pozwalał dążyć do celów dość dalekich przy zużyciu całej skoncetrowanej energii. Jak w rozwoju wewnętrznym obojętna mi była etykieta postępowca, a ważny postęp w pracy nad sobą, tak i w traktowaniu zadań naukowych więcej dbam o wykonanie, *performance*, niż o *dernier cri* nowości.

To by były plusy. Z perspektywy półwieku widać jednak i stronę negatywną mojego życiowego, że tak powiem, przysposobienia.

Nie bez zdumienia ogarniam teraz obfitość swojej życiowej inicjatywy i nie dziwię się śp. Korzonowi, że mię nazwał „w gorącej wodzie kąpanym", ani śp. Ulanowskiemu, który sam w różnych kierunkach dawał potężne twórcze pchnięcia, toteż raz z irytacją wołał pod moim adresem: „powściągnijcie raz tę swoją niewyczerpaną inicjatywę". Gdy chodziło o sprawy społeczne i polityczne, nie starałem się być wszędzie niezbędnym, ale gdym występował jako współinicjator ważnych przedsięwzięć, to nieraz szybko dochodziłem do stanowisk kierowniczych. Tak było w Żegludze Polskiej (1917 — jakaż śliska współpraca z brygadierem Roją), w Związku Inteligencji Polskiej (1919 — gdzie mię maglowała kobieta-czołg, pani Olesiowa), w Towarzystwie Etycznym (1919 — które rozniosły różne niezależne duchy). Rzucałem z różnym powodzeniem pomysły akcji odczytowej na prowincji (np. w Kongresówce r. 1906 pod egidą Macierzy Szkolnej), Kółka, czyli Herbatki profesorów narodowców w Krakowie (1922—1939, 1945—6), Towarzystwa Polsko-Szwedzkiego (1923), Seminarium polityki narodowej (1932), Klubu Narodowego (1924). Czy

o wszystkich takich próbach można powiedzieć, że były racjonalne, nie wiem: w polityce i w społeczeństwie koniec dzieło chwali, więc może to lub owo należało obmyślić inaczej, podjąć gdzie indziej, kiedy indziej.

Natomiast w dziedzinie naukowej wszystko, com różnymi czasy projektował, wydaje mi się zasadniczo racjonalnym.

1. W krakowskim studenckim Kole Historyków proponowałem wydział wzajemnej informacji o źródłach (odrzucone).

2. W warszawskim Towarzystwie Miłośników Historii podobny organ proponowałem pod nazwą „skrzynki do listów" (1906—7).

3. Tamże domagałem się założenia pracowni historycznej z biblioteką podręczną (1908). Później, po roku 1920 urzeczywistni to w Towarzystwie Naukowym Warszawskim Marceli Handelsman.

4. Próbowałem w Warszawie dla ożywienia ruchu skupiać osobno młodych historyków (1909).

5. Askenazego namawiałem (1909), żeby swych uczniów zaprzągł, podobnie jak ongi Finkel, do układania Bibliografii historii porozbiorowej. Odrzucił to, bo wolał sam być dla nich chodzącą bibliografią. Realizację weźmie na siebie, ale jej nie dożyje, tenże Handelsman.

6. Biłem na konieczność zgromadzenia w każdym ognisku naukowo-historycznym kopij katalogów, wzgl. inwentarzy zbiorów zamiejscowych (ok. 1908). Częściowa realizacja tu i ówdzie, w miarę środków i zrozumienia.

7. Agitowałem mocno za inwentaryzacją archiwaliów, co zawiesiła na kołku Komisja Historyczna Akademii.

8. W Towarzystwie Naukowym Warszawskim uzyskałem aprobatę, a w Kasie Mianowskiego zasiłki na Katalog czyli repertorium źródeł do dziejów polskiego parlamentaryzmu (ob. „Kwart. Historyczny" 1916).

9. Zainicjowałem w tymże Towarzystwie wydawnictwo Diariuszy sejmowych z XVIII wieku.

10. Zainicjowałem uczczenie jubileuszów Tadeusza Korzona (1912) i Stanisława Kutrzeby (1938).

11. W roku 1912—3 wielkim wysiłkiem, który mnie nabawił bezsenności, założyłem w Krakowie z pomocą Fryd. Papéego i pod jego prezydialną firmą Krakowskie Koło Tow. Historycznego, pierwowzór kilkunastu podobnych kół, czyli oddziałów, w zjednoczonej Polsce.

12. Przedtem, prawda, należałem naraz do dwóch rywalizujących kółek historycznych we Lwowie: „narodowego" przy Czytelni Akademickiej i „postępowego", robiąc ruch tu i tam.

13. Skłoniłem koleżanki i kolegów do przetłumaczenia *Umowy społecznej* Rousseau'a (co zresztą potem brzydko zaniedbałem). Później za moją zachętą zaczynali uczniowie tłumaczyć Mably'ego i Karwickiego, ale robota się rwała.

14. W roku 1912 rzuciłem pierwszą (po Finklu) myśl zbiorowego opracowania Dziejów Polski do r. 1795. O tym zostawiam osobną relację pt. „Smutna historia".

15. Zachęcałem Towarzystwo Naukowe Płockie do wydania gotowego zbioru *laudów* płockich (odrzucone przez prezesa Macieszę).

16. Tak samo później podsuwałem pewnej organizacji regionalnej w Sandomierzu (Al.Patkowskiemu) myśl ogłoszenia *laudów* sandomierskich.

17. Od r. 1913 wojowałem o zwołanie po długiej przerwie IV Zjazdu Historyków Polskich.

18. Ordynatowi Edwardowi Krasińskiemu obiecałem wydać korespondencję biskupa kamienieckiego. Materiał zebrałem znaczny, ale przeszkodziła wojna i powojenna bieda.

19. Przyczyniłem się — wbrew niechętnej postawie krakowian — do obesłania przez Polaków IV Kongresu Historycznego w Londynie (1913).

20. Jeszcze przed pierwszą wojną światową wywróżyłem sobie, że napiszę 30 tomów; prawda, zdarzały się i inne zapowiedzi czy przewidywania: w gimnazjum — że jak będzie niepodległa Polska, to może będę socjalistą; kiedy indziej, że jak skończę lat czterdzieści, to może przejdę od historii do prawa państwowego. Otóż tamte zamiary pisarskie prześcignąłem, bo teraz liczę sobie tomów 60. Już w roku 1914 szkicowałem testament naukowy.

21. Ułożyłem spis diariuszy sejmowych, z których wiele już nie istnieje; spis po trzydziestu latach przybrał postać drukowanej *Chronologii sejmów* z mnóstwem dat i z wykazem około tysiąca diariuszy.

22. W roku 1920 przeforsowałem zwołanie Konferencji organizacyjnej towarzystw i instytucyj, zajmujących się historią; szkoda, że tej formy współpracy długo nie naśladowano.

23. Przedstawiłem Akademii i Kasie Mianowskiego (ok. 1921) dezyderat założenia biura tłumaczeń dla bliższego związania nauki naszej z zagranicą i dla propagandy naszego dorobku naukowego (uchylone tu i tam).

24. Przypomniałem postulat L. Kubali co do publikacji staropolskich traktatów międzynarodowych („Przegl. Dyplomatyczny" 1920). Po wielu latach udało się za pośrednictwem A. Lewaka zainteresο-

wać tym planem sfery rządowe i skierować go ku realizacji pod powagą Akademii (1938). Na czele roboty stanął Kutrzeba.

25. Projektowałem odczyty, które by oświetliły nasz charakter narodowy ze stanowiska różnych nauk (rzecz utknęła na opozycji Wł. Heinricha).

26. Zostawszy sekretarzem Komisji Historycznej Akademii, upomniałem się o uporządkowanie, udostępnienie i powiększenie jej zbiorów. Ułożyłem większą część katalogu rękopisów; gdy prezes ks. Fijałek zignorował tę robotę, złożyłem sekretarstwo, lecz pracowałem dalej. Kończyli ten katalog inni.

27. Projektowałem Ligę ochrony polskiego języka (echo kółkowego puryzmu, ale o innej tendencji).

28. W Polskim Towarzystwie Historycznym (do którego jednolitej rozbudowy przyczyniłem się na Konferencji organizacyjnej warszawskiej 1920 r. na przekór planom Handelsmana, i do którego statutu nieraz przykładałem ręki) postawiłem postulat: musimy mieć tysiąc członków. Wkrótce liczba członków przekroczyła 1300, a liczba Oddziałów, wzorowanych na Krakowie, doszła do 14.

29. W Radzie Wydziałowej na U. J., kiedy rząd okazywał skłonność do kierowania nauką z góry, radziłem ująć plan rozbudowy i specjalizacji studiów we własne ręce, w drodze porozumienia autonomicznych szkół wyższych. Miarodajni koledzy nie chcieli słyszeć o żadnym planie, bo to by uchybiało autonomii.

30. W roku 1921 podniosłem pierwszą myśl Biografii narodowej. Gdy koledzy sanatorzy, St. Zakrzewski i M. Handelsman w r. 1928 podjęli ten plan, ale tylko dla epoki walk o niepodległość, przeprowadziłem na gruncie krakowskim kampanię przeciwną (z pomocą Stanisława Kota), owocem czego jest siedem tomów *Polskiego Słownika Biograficznego* (o tym osobna relacja).

31. Już w roku 1917 domagałem się uczczenia trzydziestolecia Towarzystwa Historycznego. W roku 1937 urządzono obchód pięćdziesięciolecia.

32. Z ramienia i w interesie redakcji *Polskiego Słownika Biograficznego* zainicjowałem szeroką akcję w sprawie brakujących indeksów. Obiecano mi poparcie w Poznaniu; zrobili coś tylko moi uczniowie. Ciało profesorskie potraktowało rzecz równie obojętnie, jak kiedyś repertorium *Comitialiów*.

33. Podczas ostatniej wojny, gdy była nam *„wissenschaftliche Arbeit verboten"*, uplanowałem zbiorową rewizję naukowych nadużyć Niemców (NNN, niby „naśladujmy naukę niemiecką"). Pracę podzielono, ale jej nie wykonano. Owocem jej rodzaj indeksu do „Krakauer Zeitung", pióra p. M. Friedbergowej.

34. Po wojnie w r. 1945 przeprowadziłem w Komisji Historycznej P. A. U. uchwały o zmianie i rozszerzeniu jej programu.

35. W XXV roczniku „Nauki Polskiej" na prośbę Stan. Michalskiego dałem rzut oka na stan i powojenne potrzeby naszej nauki historycznej. Komisja Historyczna przyjęła do wiadomości ten program, ale go później zapomniała.

36. Udało mi się częściowo urzeczywistnić swój dawny postulat założenia Pracowni Historycznej w Krakowie na użytek Komisji i Redakcji *Słownika Biograficznego*; nie udało się skompletować tego księgozbioru przez depozyty z bibliotek prywatnych (po części — podworskich).

37. Od dawna walczyłem w Radzie Wydziału Filozoficznego U. J. o rozdwojenie tegoż na dwa fakultety: humanistyczny i przyrodniczo-matematyczny. Broniłem projektu Zdz. Jachimeckiego, przegrałem jako dziekan w r. 1939, po wojnie podzieliłem się tym sukcesem z Wł. Szaferem.

38. Jako jeden z inicjatorów konferencji naukowej w Auli U. J. 26 stycznia 1946, zreferowałem tam wskazania dla nauk humanistycznych.

39. W jesieni 1947, już ciężko chory, doprowadziłem do skutku drugą Konferencję towarzystw i instytucyj, uprawiających naukę historii; określiłem jej skład, program, ułożyłem regulamin i zagajenie. Szczegóły o tych i innych usiłowaniach w osobnej relacji pt. „Ogród udręczeń".

40. Tu mi się przypomina jeszcze jedna inicjatywa i jedno udręczenie: Sekcja Krytyczna przy Krakowskim Oddziale P. T. H., założona przeze mnie w r. 1921, została zamknięta przez kolegów w roku 1949.

Jeżeli na tyle pomysłów ani jeden nie okazał się w świetle krytyki i doświadczeń chybionym, a tylko niektóre zdołałem sam wprowadzić w czyn, to prawdopodobnie część winy leżała po mojej stronie. Spróbujmy ją sprecyzować.

Dostrzegałem nieraz naokoło siebie, zarówno w świecie naukowym, jak politycznym, dwa podstawowe typy. Jeden widzi w bliźnim republikę skłonności, drugi monarchię hierarchiczną. Tamci traktowali człowieka jak kawałek przyrody, ci — jak wcielenie ducha. Nic dziwnego, że pierwsi wyrobili sobie opinię zręcznych [...] *, drudzy niekiedy — doktrynerów. A opinia w takich razach potęguje lub nadwątla rzeczywistą zdatność ludzi.

Ja w okresie „burzy i parcia", wychowując samego siebie, wyrobiłem sobie zarazem koncepcję człowieka jako istoty, którą się

* W tekście wyraz niezrozumiały. Przyp. Red.

szanuje, której się nie używa jako środka, ale traktuje jako cel (mówię po kantowsku), do której przeto przemawia się prosto, rozumnie, uczciwie. Gdym napotykał typy niezupełnie do tego wzoru dociągnięte, rezygnowałem z chwytów miękkich, okrężnych, podstępnych. Nigdy też nie formowałem sobie tego, co się nazywa kliką. Gdy ziarno po kilku próbach nie chwytało gleby, zostawiałem je na los szczęścia i szedłem dalej mocno przekonany, że szkoda czasu na prośby i perswazje, lepiej samemu zakasać rękawy i tworzyć.

Dla pieniędzy żywiłem coś na kształt pogardy, dla demagogii również, a w przystosowaniu do środowiska zakreślałem sobie ciasne granice: dotąd, ale nie dalej. Z powyższych założeń wyniknął także mój stosunek do stronnictw i obozów politycznych. Zajęty swoim postępem wewnętrznym, nie nadawałem się na takiego postępowca, co stąpa w cudzym ogonie i chciałby tak zreformować świat, aby mu w nim było wygodnie. Mogłem być albo bardzo czerwonym socjalistą, albo narodowcem. Mało czytając za młodu Dmowskiego (tylko *Młodzież polska w zaborze rosyjskim* i *Myśli nowoczesnego Polaka*), a bardzo kreśląc *Egoizm narodowy* Balickiego, wybrałem jednak ideologię narodową. Najpierw wprowadzony przez Fr. Bujaka, zająłem dość znaczne stanowisko w Lidze (1917), potem przystąpiłem do stronnictwa i odsłużyłem mu jedną kadencję w sejmie.

Decyzje te nie ułatwiły mi wędrówki przez życie. Narodowcy, nawet ci głębsi na terenie Ligi, nie bardzo respektowali historię, bo mieli władczy stosunek do rzeczywistości i lubili dyktować „linie". Wszyscy zaś inni: stańczycy, demokraci, bez przymiotników i rzeczowników, radykali, socjaliści, nastawili się wrogo, lub nieufnie wobec historyka-endeka. Zwłaszcza tego mandatu z Krakowa (1922—7) nie mogli mi darować czytelnicy Estreichera i Haeckera, dla nich byłem wciąż niefortunnym, niegodnym następcą na katedrze Szujskiego. Kampania o *numerus clausus* w r. 1923 ściągnęła na mnie częściowy bojkot kół konserwatywno-radykalno-pacyfistyczno-belwedersko-katolicko-żydowskich, które ton nadawały Krakowowi, a umiały niejedno storpedować i w Akademii i w Uniwersytecie. I do tej chwili, kiedy to napisałem (24 V 1946) i dziś (22 II 1952), kiedy to przepisuję, towarzyszy mi opinia człowieka na ogół porządnego, potrzebnego, ale w funkcjach i na stanowiskach reprezentacyjnych — niemożliwego. *„Eto uż tak samim Bogom ustrojeno i wolteriancy naprasno protiw etogo goworiat".*

Więc ostatecznie — j a k i m zostałem historykiem? Uzbierałem sobie do tego, jak stara panna w sztambuchu, dwa tuziny opinij dodatnich i ujemnych, poważnych i śmiesznych, trafnych i mylnych. *Varietas delectat.* Osobiście nie widzę racji, żebym jako historyk

zarzucał sobie jakieś zboczenie czy ważne błędy (o nieważnych wiem dużo, dużo więcej niż moi krytycy). Zmarnowało się w życiu, *summa summarum,* jakieś trzy lata (na wydziale prawnym, w wojsku, w sejmie, w więzieniu). To było chyba nieuniknione. Kultura wnętrza dała mi za to niejeden atut, kolegom historykom zazwyczaj niedostępny. Z upodobaniem przedsiębrałem trudne, niezbyt popularne zadania. Z obowiązku, w imię obiektywnej potrzeby podejmowałem się prac programowych, zespołowych i umiałem je ogrzewać ciepłem szczerego umiłowania.

Com zaczynał, kończyłem. Byłem wierny sobie, od podmuchów wysokich sfer i szerokich warstw niezależny. Do postaci historycznych zbliżałem się bez gotowego, szablonu, rozróżniając szanowne od sympatycznych. Wnikałem w cudze wnętrza, lub przynajmniej starałem się wnikać podobnie, jak w swoje własne, a nie tak, jak się obserwuje typy zoologiczne. Może to był aprioryzm nieuzasadniony, bo nie wszystkie te historyczne okazy zasługiwały na humanistyczny traktament, ale taka predyspozycja zapełniała mi zdolność spokojnego sądzenia, a na czytelników, nawet politycznie dalekich, robiła takie wrażenie, jakie jeden z cenzurujących mnie sędziów, zresztą żaden fachowiec, szary inteligent, sformułował w powiedzeniu: „historyk gentleman".

Władysław Konopczyński

ANTONI STĘPIEŃ

CZY WIEDZA OGÓLNA ZAWSZE JEST TYLKO PRAWDOPODOBNA?

Andrzej Grzegorczyk ogłosił w „Znaku" (nr 43) artykuł „Między dyskursywnym a kontemplacyjnym myśleniem". Autor, znany ze swych prac z dziedziny logiki i metamatematyki, występuje w nim jako ktoś, kto jest „prawym dzieckiem metodologii dwudziestego wieku i naukowo-technicznej współczesnej kultury", a zarazem („mimo to") odczuwa religijno-metafizyczne „ciągoty" i stara się dla nich znaleźć racjonalne uzasadnienie [1]. Indukcyjnie zestawiając podobieństwa i analogie, a więc stosując rozumowania w zasadzie zawodne, które nie wiadomo dlaczego otrzymały w artykule nazwę kontemplacji, Grzegorczyk stawia hipotezę o „świecie pełnym myśli". Zaznacza, że prawdopodobieństwo wyników takiego postępowania jest mniejsze niż wyników fizyki: „Filozof teista... postępuje tu podobnie do fizyka, tylko że porównania, które robi, wydają się bardziej grube. Analogie wydają się dalsze" [2].

U podstaw artykułu Grzegorczyka leży założenie, iż jednym źródłem naszej wiedzy są spostrzeżenia czegoś jednostkowego, a wszelka wiedza ogólna jest uogólnieniem wyników tych spostrzeżeń i w następstwie tego jest tylko mniej lub więcej prawdopodobna. Nie istnieje bezwzględna pewność poznawcza, lecz co najwyżej pewność w skali praktycznej. Jest to stanowisko empiryzmu skrajnego. Prowadzi ono ostatecznie do scjentystycznego wniosku, iż filozofia (a szczególnie metafizyka) może być uprawiana jedynie indukcyjnie, jako kontynuacja nauk szczegółowych [3].

[1] „Znak", nr 43, s. 45.

[2] tamże, s. 49.

[3] Artykuł Grzegorczyka zawiera i inne twierdzenia wybitnie dyskusyjne. Zwrócę tu jeszcze uwagę na jedno. Celowość organizmu nie polega tylko na tym (jeśli w ogóle na tym polega), że ma on „budowę taką j a k g d y b y był zbudowany po to, ażeby...", ale można ją ująć pozytywnie jako określony sposób zachowania się, rozwoju i współistnienia organizmu w środowisku. Ujęcie Grzegorczyka jest zbyt antropomorficzne i nie upoważnia do uznania istnienia Boga transcendentnego wobec świata.

Stanowisko powyższe posiada nie tylko naukowe konsekwencje. Wynika z niego, że wszelkie tezy metafizyczne o sensie rzeczywistości, o istnieniu Boga jako racji dostatecznej świata, o celu ostatecznym życia ludzkiego — jako twierdzenia nie będące protokółem spostrzeżeń — są raz na zawsze pozbawione pewności; że w sprawach niezwykle doniosłych światopoglądowo, życiowo nie wyjdziemy poza przypuszczenia i domysły. Dlatego warto się bliżej przyjrzeć, czy istotnie zagadnienie, o które chodzi, można uznać za zamknięte przez rozwiązanie typu propozycji Grzegorczyka, czy racjonalne jest zaniechanie szukania rzetelnej pewności filozoficznej.

Stan zagadnienia najogólniej wygląda w ten sposób, iż tezę empirystyczną głoszą obecnie neopozytywiści i rozmaite ugrupowania pozytywizujące, zaś istnienia wiedzy koniecznej i pewnej bronią w odmienny sposób fenomenologowie (mający wśród swych poprzedników Platona i Leibniza) oraz neotomiści (nawiązujący do Arystotelesa i św. Tomasza). Chcę pokazać, że stanowisko skrajnych empirystów pociąga za sobą poważne trudności a pozycja ich oponentów jest uzasadniona. Będę się przy tym starał nie zakładać u Czytelnika bardziej technicznego przygotowania w filozofii. Najpierw przedstawię bliżej nieco sam problem, następnie omówię stanowisko empirystyczne wraz z odmianą konwencjonalistyczną, by wreszcie zapoznać Czytelnika ze sposobem pokazania koniecznościowego charakteru twierdzeń metafizycznych, sposobem sformułowanym w duchu tomizmu egzystencjalnego [4].

1. Ostatecznym źródłem wiedzy (w sensie nie tylko genetycznym lecz i epistemologicznym) jest jakaś bezpośrednia styczność poznawcza podmiotu z przedmiotem, jest — mówiąc krócej — doświadczenie. Doświadczenie czyli spostrzeżenie zewnętrzne i spostrzeżenie wewnętrzne [5]. Spostrzeżenie zewnętrzne ujmuje indywidua, konkretne rzeczy (materialne) lub ich własności; spostrzeżenie wewnętrzne ujmuje indywidualne stany, akty i własności psychiczne podmiotu poznającego. Stąd na podstawie spostrzeżenia można uznawać tylko zdania jednostkowe (tzn. zdania, których podmiotem jest jakaś nazwa jednostkowa, imię własne, zwrot „to oto") lub co najwyżej szczegółowe (tzn. mówiące o niektórych czy pewnych przedmiotach

[4] Stanowisko fenomenologów znaleźć można w 43 numerze „Znaku", s. 641 nn., więc go nie powtarzam. Stanowisko Kanta w naszej sprawie świadomie pomijam jako zbyt specjalne. Również nie wspominam o Arystotelesowej teorii abstrakcji ἐπαγογή — termin ten u Stagiryty przybierał różne znaczenia), niezrozumiałe bez dobrej znajomości metafizyki, szczególnie hylemorfizmu.

[5] Niektórzy przyjmują istnienie spostrzeżenia cudzych stanów psychicznych; zob. artykuł R. Ingardena: „O poznawaniu cudzych stanów psychicznych", „Kwartalnik Psychologiczny", 1947.

w ramach danej klasy względnie dotyczące skończonej liczby tych przedmiotów, dokładnie wyróżnionych). Można wprawdzie indukcyjnie (i to na rozmaity sposób) dochodzić i do zdań ogólnych. Jest to jednak droga zawodna, co najwyżej w mniejszym lub w większym stopniu uprawdopodobniająca to czy owo zdanie ogólne. Dla praktyki to wystarczy, lecz umysłu nastawionego filozoficznie (i badającego m. in. podstawy samej indukcji) nie zadowoli. Istnieje co prawda jeden rodzaj zdań ogólnych całkowicie pewnych. Są to zdania otrzymane na drodze indukcji zupełnej. Na przykład o wszystkich krzesłach znajdujących się w moim pokoju mogę powiedzieć, że mają cztery nogi. Jednak stosowalność indukcji zupełnej jest nader ograniczona i przeto zdania ogólne, zdobyte w ten sposób, na ogół nie odgrywają w nauce większej roli.

Z drugiej przecież strony zarówno w praktyce życiowej jak i w naukach operujemy ciągle twierdzeniami i regułami ogólnymi i znakomita ich część wydaje się nam jak najbardziej oczywista, całkowicie pewna, niepodlegająca dyskusji. Takich twierdzeń (i reguł) dostarczają przede wszystkim tzw. nauki formalne (matematyka i logika), będące nie tylko w oczach laików ideałem ścisłości. Bez istnienia takich twierdzeń filozofia nie mogłaby realizować swego klasycznego ideału wiedzy ogólnej, pewnej, koniecznej. Jak więc wyjaśnić ich istnienie? Czyżby ich pewność była złudną?

2. Konwencjonalizm (występujący zwykle łącznie z tendencjami pozytywistycznymi) usuwa powyższą trudność, traktując zdania ogólne i pewne jako tautologie lub zdania analityczne, a więc zdania, które tylko wyjaśniają sens terminów, zdania, których uznanie jest bezpośrednim następstwem samej analizy znaczenia występujących w nim wyrażeń. Znaczenie to może być konwencjonalne, tzn. przypisane wyrażeniu na mocy (dowolnej) umowy lub propozycji, a może też być zastane np. w języku naturalnym, etnicznym. Lecz i naturalny język powstał kiedyś przez nadanie (przypisanie) sensu pewnym dźwiękom lub napisom. Tajemnica pewności nauk formalnych wyjaśnia się: koniecznościowy charakter twierdzeń logiki czy matematyki jest następstwem przyjęcia określonych reguł, definicji, aksjomatów [6]. Niekiedy konwencjonalizm rozszerza swą tezę i na zdania spostrzeżeniowe, które są formułowane i uznawane zawsze na terenie jakiegoś języka. Ostatecznie więc uznanie takiego czy in-

[6] Dalej idzie stanowisko formalistów, według którego nauki formalne to po prostu gra w przekształcanie jednych napisów w inne. Siła tego stanowiska polega na odwróceniu się od problematyki filozoficznej, nawet tej, którą ono samo powoduje. Główny błąd formalizmu to branie sposobu uprawiania logiki czy matematyki (reguły uznawania zdań są zrelatywizowane do kształtu a nie sensu napisów) za istotę tych nauk.

nego zdania zależy od wyboru, posługiwania się takim czy innym językiem, posiadającym własny słownik, poddanym określonym regułom sensu wyrażeń (składni) i uznawania zdań.

Skrajny empiryzm ma do wyboru dwa stanowiska: albo uznać pewność nauk formalnych i wyjaśnić ją konwencjonalistycznie, albo odrzucić konwencjonalistyczną teorię matematyki i logiki i przyjąć, że twierdzenia tych nauk są tylko — co prawda w bardzo wysokim stopniu — prawdopodobne. Podobnie wygląda sprawa pewności w metafizyce.

Trudno tu wytaczać całą problematykę filozofii logiki czy filozofii matematyki. Podnieść jednak można kilka poważnych trudności wobec obydwóch odmian empiryzmu skrajnego.

Konwencjonalistyczna teoria języka i poznania jest błędna już choćby w świetle elementarnych stwierdzeń empirycznych. Czym innym jest bowiem język a czym innym myślenie, poznawanie, wiedza. Język jest przede wszystkim narzędziem, które zmienia się w miarę rozwoju poznania. Kształtuje się pod wpływem bezpośrednich, naocznych i nienaocznych, zmysłowych i intelektualnych ujęć i dostrzeżeń poznawczych. Jakże często okazuje się niewystarczający do ujęcia (i przekazania) doświadczonej rzeczywistości, która zmusza nas niejednokrotnie do szukania i tworzenia nowych słów. Jeśli zdania ogólne i pewne, sformułowane w języku potocznym, mają być jedynie wyrazem i wynikiem uważnego wniknięcia w intuicje znaczeniowe tego języka, to przecież intuicje te nie zostały wymyślone, konwencjonalnie ustalone gdzieś w odległych czasach przez Australopiteka czy Neandertalczyka, ale powzięte i uzyskane w doświadczalnym kontakcie z rzeczywistością. Przeto w języku potocznym nawet zdanie „kwadrat jest czworokątem równobocznym" nie mówi tylko o rozumieniu wyrazu „kwadrat" (a właściwie jeśli nawet mówi, to jakoś mimowoli, drugorzędnie), lecz odnosi się i do rzeczywistości, mówi o poszczególnych przedmiotach, o kształcie kwadratu. Konwencjonalizm popełnia co najmniej dwa błędy: najpierw utożsamia wiedzę z językiem (gdyż uznanie zdań uzależnia całkowicie od reguł języka), a potem ten język odrywa od poznania (zapominając, iż terminy nabierają sensu w bezpośrednim kontakcie poznawczym z przedmiotami) [7].

[7] Podobnie u R. Ingardena znaczenie słowa jest „pochodną intencją nadawaną wyrazowi w odpowiednich aktach świadomych, które spełniamy zazwyczaj na tle bezpośredniego poznania pewnego przedmiotu, stanu rzeczy lub na tle pojęciowego powiązania pewnych danych nam faktów" (*Studia z estetyki*, t. I, 1957, s. 16 n.). Jest to chyba jedynie możliwe ujęcie tej sprawy przy realistycznej postawie badawczej.

Gdyby twierdzenia nauk formalnych były umowami (wzgl. konsekwencjami umów), wtedy 1° — byłyby dowolne i mogłyby być przekształcane i odrzucane w każdej chwili i z jakiegokolwiek powodu, 2° — tajemnicą stałaby się efektywność ich zastosowań do rzeczywistości, np. w technice czy cybernetyce.

Gdyby twierdzenia nauk formalnych były indukcyjnymi uogólnieniami, stanowiłyby hipotezy uzależnione od aktualnego, często przypadkowego materiału doświadczalnego, odrzucalne w określonej dziedzinie lub w ogóle. Wówczas nie byłaby możliwa żadna teoretyczna pewność, nawet żadna dedukcja warunkowa. Ta ostatnia przecież zasadza się na jakichś prawach logicznych, a więc na twierdzeniach — zdaniem skrajnych empirystów — w zasadzie odrzucalnych. To, że intelekt dopatruje się w nich ujęcia związków koniecznych, których negacja prowadzi do sprzeczności i nonsensów, jest złudzeniem. Złudzenie to ma podstawę w sumowaniu się doświadczenia społecznego szeregu pokoleń, a może nawet doświadczenia gatunków, będących ewolucyjnymi poprzednikami człowieka, ma podstawę w przyzwyczajeniu.

Jest to w zasadzie stanowisko Milla, Spencera, Engelsa i Lenina. W stanowisku tym — konsekwentnie rozumianym — nie ma miejsca na żadną konieczność, nawet na konieczność odrzucenia sprzeczności, gdyż wszystko jest prawdopodobne, osiągnięte na drodze zawodnej indukcji lub ryzykowania analogii.

3. Wydaje się czymś doświadczalnie danym, że umysł ludzki dostrzega pewne związki konieczne, i to nie tylko między treściami dowolnie ustalonych i przyjętych terminów czy określeń, lecz również i przede wszystkim między obiektywnie istniejącymi przedmiotami, ich elementami, stanami rzeczy; że wygłaszając sąd „czerwone nie jest zielone" nie mówi o stosunku między wyrazami „czerwone" i „zielone", lecz ujmuje konieczną relację między jakościami czerwieni i zieleni. Faktem jest, że człowiek nie może nie uznać wielu oczywistych sądów, nie zadając w sposób wyraźny gwałtu swemu umysłowi. Sądy te odnoszą się — wprost lub pośrednio, warunkowo — do świata realnego, pojawienie się ich w umyśle jest niewątpliwie genetycznie związane ze spostrzeżeniami zmysłowymi. Należy więc uznać zachodzenie rzeczowego związku między dostrzeżeniem przez intelekt związków koniecznych (powszechnie lub w danej klasie bytów obowiązujących) a światem realnym i naszym zmysłowym z nim kontaktem. Jeżeli istnieje bezpośredni ogląd istoty — jak chcą fenomenologowie, najradykalniejsi obecnie przeciwnicy skrajnych empirystów — to jest on oglądem istoty (gatunkowej, generalnej) przedmiotów realnych.

Jest to stanowisko realistów z nurtu perypatetyckiego, stanowisko Arystotelesa i tomistów. Poniżej będę je nieco szczegółowiej rozwijał tylko odnośnie do zagadnienia uzasadnienia podstawowych tez metafizyki, tzw. pierwszych zasad bytu. Argumentacja będzie wychodzić od tzw. procesu (czy raczej operacji) separacji, którą niektórzy badacze w postaci wyraźniejszej znajdują po raz pierwszy u Tomasza z Akwinu; uzasadnienie zasady niesprzeczności pozostaje w duchu rozważań Arystotelesowych na ten temat.

Zgodnie z postawą realistyczną uzasadnienia własnego stanowiska szukać należy w bezpośrednim kontakcie poznawczym z istniejącymi przedmiotami, w dostrzeżeniu pewnej sytuacji bytowej. Nie dlatego uznajemy obowiązywanie pewnych zasad, że ich negacje prowadzą do sprzeczności, lecz dlatego wymagamy niesprzeczności, iż znajdujemy ją wśród warunków istnienia realnego przedmiotu, że stwierdzamy jej ufundowanie w bycie jako bycie.

Wyjść trzeba od stwierdzenia — w zdaniach jednostkowych, bezpośrednio opartych na spostrzeżeniach — różnorodności bytów, które posiadają najrozmaitsze własności i determinacje, podlegają różnorakim zmianom, etc. Każdy jednak z tych bytów jest czymś, co istnieje, a więc pewną określoną, zdeterminowaną treścią istniejącą realnie. B y t t o c o ś i s t n i e j ą c e g o. Musi być określony w ten sposób, by różnił się od nicości i od innych bytów. Musi więc być identyczny ze sobą (zasada tożsamości), nie może zarazem i pod tym samym względem posiadać i nie posiadać jakiegoś określenia (zasada niesprzeczności), jeśli jest realnie, efektywnie określony, to musi istnieć to, co go określa i odróżnia od nicości i od innych bytów, to, dzięki czemu jest sobą, tzn. tym oto i w taki oto sposób istniejącym realnie przedmiotem (zasada racji dostatecznej).

Jeśli np. zasada niesprzeczności nie obowiązywałaby powszechnie, to trzeba by uznać, że istnieją przedmioty, które zarazem posiadają pewną cechę i jej nie posiadają, a więc które są nieokreślone (przynajmniej pod pewnym względem), a jeśli tak, to nie różnią się one (pod pewnym przynajmniej względem) ani od nicości, ani od innych bytów. Wobec tego istnieją byty, które są tożsame (przynajmniej pod pewnym względem) z nicością i tożsame z innymi bytami, czyli że mają tę samą, identyczną (przynajmniej jedną) własność razem z nicością i razem z innymi bytami. A to jest niemożliwe. Chyba że istnieje tylko jeden byt i ten jest tożsamy z nicością.

Otrzymane na drodze intelektualnej analizy bytu zasady tożsamości, niesprzeczności i racji dostatecznej (wraz z pochodnymi od nich zasadami podwójnego przeczenia, wyłączonego środka, przyczynowości sprawczej i in.) stanowią podstawowy zrąb metafizyki. Ich negacja prowadzi do negacji danych spostrzeżeniowych, a prze-

de wszystkim do negacji empirycznego stwierdzenia, że istnieją przynajmniej dwa różne, odrębne przedmioty realne.

Według tego stanowiska związki konieczne, formułowane w tzw. pierwszych zasadach, są „czytane" przez intelekt bezpośrednio w bytach. (Teorię separacja można określić jako szczególną odmianę abstrakcji, taką, w której się nic z bytowości przedmiotu nie pomija) [8].

4. Istnieją zapewne i takie umysły, których pokazane wyżej trudności skrajnego empiryzmu nie przerażą. W rezultacie skazane są one na agnostycyzm lub skrajny relatywizm filozoficzny i światopoglądowy. Faktem jest, że wykształcenie scjentystyczne u wielu znacznie osłabia świadomość intelektualnego dostrzegania wprost związków koniecznych, „czytania" ich w bycie. Wydaje się, że przezwyciężyć to nastawienie może stanowisko tomizmu egzystencjalnego. Posługując się separacją, można proces dochodzenia do zdań ogólnych (w tym przypadku do tzw. pierwszych zasad) przedstawić w postaci metodologicznie stosunkowo operatywnej, pozbawionej w znacznym stopniu psychologicznego zabarwienia innych teorii.

Poszukiwanie wiedzy ogólnej, pewnej i koniecznej, wydaje się być warunkiem nieodzownym kultury humanistycznej oraz obowiązkiem moralnym człowieka. Chodzi przecież o to, by człowiek swój stosunek do rzeczywistości i do siebie samego, do własnej roli w rzeczywistości, nie opierał jedynie na przypuszczeniach i podejrzeniach. Tylko wówczas, gdyby osiągnięcie takiej wiedzy okazało się niemożliwe, można by poprzestać na jakiejś „kontemplacji", która często wygląda raczej na pośpieszne uogólnianie indukcyjne lub niezbyt ostrożne wnioskowanie z analogii. Może powyższe uwagi pomogą Czytelnikowi wyrobić sobie zdanie na temat, czy istotnie taka „kontemplacja" jest jedynym oparciem dla naszego światopoglądu.

Antoni Stępień

---

[8] Nie uznanie powszechnego obowiązywania pierwszych zasad bytu pociąga za sobą odrzucenie logicznego prawa niesprzeczności. Jak wiadomo, z dwóch zdań sprzecznych wynika cokolwiek. W rezultacie mamy sytuację poznawczą, do której zbliżały się niektóre systemy indyjskie, częściowo Plotyn oraz Hegel i jego kontynuatorzy.

ANKIETA:
FORMACJA KATOLICKA W DWUDZIESTOLECIU

JAN FRANCISZEK DREWNOWSKI

U PROGU NOWOCZESNEJ SYNTEZY FILOZOFICZNEJ

Na jednym z plenarnych posiedzeń Drugiego Polskiego Zjazdu Filozoficznego w Warszawie, w 1927 r., Jan Łukasiewicz wyraził się o Stanisławie Leśniewskim, iż jest on najściślej myślącym człowiekiem w Europie. Wtedy jeszcze Ameryka nie odgrywała tej roli w nauce co obecnie, więc ocena taka równała się uznaniu Leśniewskiego za najściślej myślącego człowieka wśród żyjących. A wypowiedział ją nie jakiś laik, olśniony wirtuozją myśli Leśniewskiego, ale — sam będący mistrzem w tej dziedzinie.

Obaj wykładali wówczas już od 10 lat na Uniwersytecie Warszawskim logikę symboliczną, zwaną również logistyką lub logiką matematyczną. Spośród ich uczniów skupiało się wtedy obok nich kilkanaście osób uprawiających różne kierunki tej nowej dziedziny. Podobne ośrodki kultu najściślejszego myślenia rozwijały się w Krakowie, we Lwowie i po trochu na innych polskich uniwersytetach. W drugiej połowie dwudziestolecia, Polska staje się jednym z najwybitniejszych na świecie ośrodków badań logicznych. Odwiedzają nas wybitni logicy z obydwóch półkul. W przeddzień zaś wojny, niemiecki profesor, Heinrich Scholz (który nauczył się po polsku, by móc studiować nasze prace logiczne) przybywa do Warszawy, aby wręczyć Łukasiewiczowi, w obecności ambasadora v. Moltke, doktorat honorowy Uniwersytetu w Münster (Westfalia).

Takie wysokie ciśnienie logiczne wywierało swój wpływ i na inne dziedziny myśli filozoficznej, zwłaszcza na Warszawskim Uniwersytecie, gdzie filozofię wykładał tenże Łukasiewicz oraz Tadeusz Kotarbiński, który był w bardzo bliskim kontakcie z Leśniewskim. Stosunek do czcigodnej tradycji filozoficznej najlepiej ilustruje inna wypowiedź Łukasiewicza na owym zjeździe filozoficznym. Pamiętam dobrze te słowa, które padły ku zgorszeniu przedstawicieli rozmaitych tradycyjnych kierunków filozoficznych, a — ku uciesze młodszej generacji: „Kant o logice nie miał pojęcia!"

Ogół bowiem młodszych i najmłodszych adeptów filozofii był za tym rewolucyjnym programem budowy naukowej filozofii, której logika symboliczna miała dostarczyć narzędzi. Jak w każdej rewolucji, zaczynało się to przede wszystkim od niszczenia. W wykładach monograficznych poddawało się ostrej, choć raczej życzliwej krytyce poglądy filozofów, bliskich myśleniu nauk przyrodniczych, takich jak: Bacon, Locke, Hume, Mach, Avenarius. O wielkich systemach metafizycznych, w ogóle się prawie nie mówiło, jako nie wytrzymujących krytyki naukowej. Na seminariach dużo miejsca udzielało się nowoczesnym filozofom angielskim z Bertrandem Russellem na czele, mechanistom w biologii, behaviourystom itp. No i oczywiście żywo omawiano niebywałe wstrząsy logiczne jakim uległy wówczas podstawy matematyki pod wpływem teorii mnogości (której sprzeczności wielki Henryk Poincaré nazwał kiedyś *„un beau cas pathologique"*); oraz — niemal tragiczne trudności fizyki, która była wówczas skazana na wyznawanie dwóch sprzecznych poglądów na budowę materii, z czego ją dopiero wyzwoliła rodząca się wtedy mechanika falowa.

W takim klimacie myślowym, wysterylizowanym ze wszelkich bakcyli nieścisłości, nie było mowy o rozwijaniu poglądów nie popartych aparaturą logiki symbolicznej lub co najmniej — fizykomatematyczną. Tradycyjne wielkie zagadnienia filozoficzne postawione zostały pod znak zapytania. Pisało się nawet o potrzebie zaniechania wyrazu „filozofia". Pamiętam, jak jeden ze studentów, katolik, spytał się profesora filozofii o wskazanie autorów z dziedziny filozofii religijnej, czym wprawił profesora w wielkie zakłopotanie: poradził mu — Pascala. O metafizyce zaś była mowa tylko na wykładach historii filozofii.

W drugiej połowie dwudziestolecia, generalny atak na metafizykę poprowadziło tzw. Koło Wiedeńskie (*Wiener Kreis*). Jeden z czołowych przedstawicieli tego koła, Rudolf Carnap, był autorem książki pt. *Der logische Aufbau der Welt*, w której po raz pierwszy podał próbę zastosowania logiki symbolicznej do systematycznej budowy całej filozofii. W książce tej rzucił hasło wygnania metafizyki z nauki.

Pod hasłem tym rozwijała się działalność Koła Wiedeńskiego, dzięki któremu powstał i szybko rozszerzył się po całym świecie nowy kierunek filozoficzny — neopozytywizm. Zagrożeni przez Hitlera musieli członkowie Koła Wiedeńskiego uchodzić z Wiednia i znaleźli się przeważnie w Ameryce. W 1938 r. ukazują się pierwsze zeszyty „Międzynarodowej Encyklopedii Zjednoczonej Nauki", wydawanej w Chicago przez członków Koła Wiedeńskiego. W komitecie doradczym wydawnictwa, obok takich nazwisk jak: Niels Bohr, John Dewey, Federigo Enriques, Bertrand Russell, widnieją

nazwiska Jana Łukasiewicza i Alfreda Tarskiego, najwybitniejszego ucznia Leśniewskiego.

Ciekawe jest jednak, iż w pierwszym zeszycie tej Encyklopedii autorzy już nie głoszą z taką ostrością negatywnego hasła potępiającego metafizykę, lecz rzucają raczej pozytywne hasło współpracy przy zjednoczeniu nauki. Czytamy tam, że „Encyklopedia stanowi współczesną wersję dawnego encyklopedycznego ideału Arystotelesa, Scholastyków, Leibniza, Encyklopedystów i Comte'a". Wiemy zaś, jak wielką rolę odgrywała metafizyka u Arystotelesa, u Scholastyków i u Leibniza. Czemu więc przypisać tę zmianę?

Niewątpliwie różne okoliczności złożyły się na to. Mogły to być trudności, jakie napotkał neopozytywizm, gdy starł się z innymi kierunkami. Również współpraca z wybitnymi uczonymi, którzy nie podzielali skrajnych tez neopozytywizmu, wymagała oględniejszego ich formułowania. Ale — jak sądzę — nie bez wpływu był tu fakt, że w łonie najbardziej oddanego sojusznika, jakim była polska szkoła logiczna, zarysowały się dążności, by skorzystać z logiki symbolicznej, już nie tylko do rozwijania i uzasadniania potępionej metafizyki, ale — do logicznego prześwietlania tego, co tzw. „wolnej myśli" wydawało się zawsze najbardziej mroczne i zacofane, mianowicie — filozofii i teologii katolickiej.

Znamienne są słowa tegoż Łukasiewicza wydrukowane w 1937 r.:

> „Otóż ilekroć zajmuję się najdrobniejszym nawet zagadnieniem logistycznym, szukając np. najkrótszego aksjomatu rachunku implikacyjnego, tylekroć mam wrażenie, że znajduję się wobec jakiejś potężnej, niesłychanie zwartej i niezmiernie odpornej konstrukcji. Konstrukcja ta działa na mnie jak jakiś konkretny dotykalny przedmiot, zrobiony z najtwardszego materiału, stokroć mocniejszego od betonu i stali. Nic w niej zmienić nie mogę, nic sam dowolnie nie tworzę, lecz w wytężonej pracy odkrywam w niej tylko coraz to nowe szczegóły, zdobywając prawdy niewzruszone i wieczne. Gdzie jest i czym jest ta idealna konstrukcja? Filozof wierzący powiedziałby, że jest w Bogu i jest myślą Jego".

Jakże więc się to stało, że w środowisku o najnowocześniejszych dążnościach naukowych jeden spośród najściślej myślących ludzi na świecie mógł wypowiedzieć coś tak niemiłego dla ateistów i wolnomyślicieli? Żeby odpowiedzieć na to pytanie, muszę się cofnąć do kilku bardziej osobistych wspomnień.

*

Słuchałem wykładów Leśniewskiego od 1921 do 1925 r. Gdzieś w trzecim roku mych studiów zwrócił się do mnie po wykładzie

z jakimś zapytaniem młody ksiądz, który niedawno zaczął tu uczęszczać (co łatwo było zawsze zauważyć, ponieważ liczba słuchaczów Leśniewskiego była zwykle jednocyfrowa). Ksiądz ten nazywał się Jan Salamucha.

W ciągu tych pierwszych spotkań z nim na wykładach nasze rozmowy nie wykraczały poza zakres specjalnych zagadnień logistycznych. Po kilku latach nie widzenia się, spotkałem się z nim znowu na owym zjeździe filozoficznym w 1927 r. Wrócił on niedawno po paroletnim pobycie w Rzymie, gdzie studiował filozofię na jednym z papieskich uniwersytetów. Obecnie objął wykłady filozofii w Seminarium Duchownym w Warszawie.

Odtąd odwiedzałem go od czasu do czasu. Wobec swych zainteresowań logiką symboliczną, stykał się ks. Salamucha z tym środowiskiem uniwersyteckim, które w przeważającej większości składało się z ateistów, sceptyków itp. osób, raczej dalekich od stanowiska katolickiego. Z natury rzeczy, rozmowy schodziły nieraz na tematy filozoficzne, przy czym to, co się uznawało za prawdziwe, musiało być bardzo precyzyjnie formułowane, by mogło wytrzymać owo wysokie ciśnienie logiczne panujące w tym środowisku.

Moje rozmowy z ks. Salamuchą też obracały się dookoła różnych takich tematów. Przeważnie dochodziliśmy do paradoksalnego wniosku, iż rozmaite nowoczesne sformułowania zagadnień metafizycznych lub teologicznych na ogół nie wytrzymują krytyki logicznej. Natomiast tradycyjne formuły scholastyczne, zwłaszcza kryształowo przejrzyste teksty św. Tomasza — doskonale na ogół wytrzymywały próbę uściślania.

Roztrząsając trudności logiczne, jakie napotyka naukowo myślący człowiek wobec różnych tekstów religijnych, dochodziliśmy wciąż do wniosku, że przede wszystkim jest to wina wadliwej terminologii. Namaszczone archaizmy lub łacińskie formuły scholastyczne są zupełnie obce i niezrozumiałe dla dzisiejszych uczonych, posługujących się językiem nauk matematyczno-przyrodniczych lub ekonomicznych. A przecież już Leibniz uważał, że metafizyka jest niemniej ścisła od matematyki „si recte tractetur" — jeżeliby była właściwie uprawiana. Jednakże różne próby stosowania samej matematyki do usprawniania innych nauk, poza fizykalnymi, nie dawały zadowalających wyników. Leibniz wszakże nie myślał o takim naiwnym matematyzowaniu: był na tropach logiki matematycznej i na tej drodze marzył o stworzeniu uniwersalnego języka symbolicznego do uprawiania *scientia generalis* — tak aby wszelkie spory ludzkie mogły być rozstrzygane za pomocą rachunku: „ut alter alteri dicere possit — calculemus!"

Sądziliśmy, że dzisiejszy stan matematyki daje ogromne bogactwo wielorakich pojęć abstrakcyjnych, które po sformułowaniu logiczno-

symbolicznym otwierałyby drogę do różnych innych interpretacji — już nie matematycznych. Sama zaś możność posługiwania się rachunkiem symbolicznym zapewniałaby nienaganną ścisłość rozumowań w tych niematematycznych dziedzinach.

W szczególności, jeśli chodzi o zagadnienie religijne, a więc — o posiadanie takiej terminologii teologicznej, by teologia mogła być uprawiana niemniej ściśle, niż np. fizyka teoretyczna, to wydawało się nam, że możnaby już zabierać się tu do różnych zagadnień. Oto w skrócie „telegraficznym" niektóre nasze marzenia sprzed 30 lat, tak jak nam się wtedy zarysowywały. Zapewne, dziś niejedno możnaby już tu ująć inaczej — ale wszak piszę o tym, co było wtedy. Z góry więc przepraszam czytelnika niefachowego za niezrozumiałość tych paru stron; czytelnika fachowego zaś — za powierzchowność tego zarysu.

1. Jedna z pierwszych spraw — to uporządkowanie takich pojęć jak: niewyobrażalny, niezrozumiały, niepojęty, bezsensowny, sprzeczny, niedorzeczny itp. Nie możemy np. wyobrazić sobie więcej niż trzech prostych wzajemnie do siebie prostopadłych w jednym punkcie przestrzeni: mówimy, że przestrzeń jest trójwymiarowa. Cztery lub więcej wzajemnie do siebie prostopadłych w jednym punkcie, to w przestrzeni trójwymiarowej — niedorzeczność. Ale w przestrzeni więcej niż trójwymiarowej, której wyobrazić sobie nie możemy, ale którą możemy opisywać za pomocą symboli matematycznych tak samo poprawnie, jak przestrzeń trójwymiarową — w takiej przestrzeni więcej niż trzy prostopadłe w jednym punkcie stają się zupełnie zrozumiałe, choć pozostają nadal niewyobrażalne. Podobnie matematyk rozumuje w sposób zupełnie zrozumiały za pomocą symboli różnych zbiorów nieskończonych. Zbiorów tych w swej nieskończonej złożoności nawet myślą ogarnąć nie możemy, są niepojęte, a jednak twierdzenia o nich, wyrażane za pomocą odpowiednich symboli, są zupełnie zrozumiałe.

2. Druga grupa pojęć do uporządkowania to takie jak: niematerialny, duchowy, idealny, nadprzyrodzony itp. Wbrew bardzo rozpowszechnionemu mniemaniu, sprawy niematerialne nie są jakiemiś wyabstrahowanymi elementami zjawisk materialnych, nie są w nich jakoś zawarte, lecz odwrotnie „ogarniają" świat materialny „z zewnątrz": są jak gdyby „wielowymiarowe", a w nich są „zawarte" trójwymiarowe ciała materialne. Nie — dusza jest zawarta w ciele, lecz — ciało jest „ogarnięte" przez duszę, nie — treść myśli zawarta jest w głowie, lecz — głowa jest „ogarnięta" przez tę treść. Już u św. Tomasza czytamy wyraźnie: „substantia incorporea sua virtute contingens rem corpoream, continet ipsam, et non continetur ab ea. Anima enim est in corpore ut continens, et non ut contenta".

(1 a, q. 52, art. 1), co znaczy mniej więcej tyle, że: przy oddziaływaniu czegoś niematerialnego na rzecz materialną, to coś niematerialnego zawiera tę rzecz, lecz nie jest w niej zawarte. Dusza bowiem jest w ciele, jako zawierająca je, nie — jako zawarta w nim.

3. Z poprzednich dwóch punktów widoczne jest, jak mogliśmy sobie wyobrażać drogę ścisłego rozwijania teorii metafizycznych, jako swoistych interpretacji odpowiednich teorii metageometrii, topologii i innych nowoczesnych działów matematyki. Ta analogia formalna z przestrzennym stosunkiem zawierania się pozwoliłaby na uporządkowanie takich podstawowych pojęć jak: *actus* — *potentia, essentia* — *existentia*, forma — materia, które do dziś dnia pozostawiają bardzo wiele do życzenia pod względem poprawności logicznej. A na nich opiera się wszak cała metafizyka i — pośrednio — cała teologia.

4. Podobnie możnaby porządkować podstawowe pojęcia innych kierunków metafizycznych i zbliżać się do wspólnego języka filozoficznego, dość pojemnego, by móc w nim ściśle formułować sporne tezy odmiennych stanowisk filozoficznych. Znane nam były wtedy pewne próby w tym kierunku, tym ciekawsze, że stosowały tylko najprostsze, bezsporne narzędzia logiki symbolicznej, nie uciekając się do bardzo wówczas wątpliwych, najeżonych antynomiami hierarchii typów logicznych.

5. Podstawowe dla całej metafizyki i teologii pojęcie analogii samo się poniekąd napraszało w sformułowaniach symbolicznych. Różne bowiem pojęcia, będące interpretacjami tego samego wyrażenia symbolicznego są analogiczne ze względu właśnie na tę wspólną im strukturę formalno-logiczną. Dalej, same struktury symboliczne mogą wykazywać różne pokrewieństwa, które mogą być podstawą analogii. Św. Tomasz nie miał do rozporządzenia żadnego lepszego przykładu związków formalnych niż proporcja geometryczna: funkcji matematycznych wówczas jeszcze nie znano. Oczywiście więc na proporcji geometrycznej oparł cały swój wykład analogii teologicznej. Było jednak dla nas jasne, że na gruncie nowoczesnych teorii symbolicznych znajdzie się znacznie odpowiedniejsze i subtelniejsze narzędzia formalne na potrzeby analogii teologicznej. Wydawało się nam, iż wystarczy pojęcie stosunków izomorficznych. Formalne narzędzie myślowe, jakim jest każda funkcja logiczna, dałoby się wówczas żywcem przenosić z dziedziny nauk doświadczalnych, też odpowiednio uściślonych: argumenty o znaczeniu zwykłym byłyby po prostu zastępowane odpowiednimi terminami o znaczeniu nadprzyrodzonym; tekst twierdzeń nabierałby sensu nieskończonego, nadprzyrodzonego, nie tracąc nic, jako mechanizm znakowy, na sprawności i zdatności do ścisłych rozumowań.

6. Oprócz takich marzeń o przyszłości, próbowaliśmy zdawać sobie sprawę z konkretnych trudności logicznych, jakie ma naukowo myślący człowiek niewierzący, któryby chciał zrozumieć i naukowo uzasadnić przejście ze stanowiska niewiary na stanowisko katolickie. Bo gdyby takie naukowe uzasadnienie miało być dopiero możliwe po całym tym uściśleniu metafizyki i teologii, o jakim marzyliśmy, to ponieważ nie łudziliśmy się, że na to trzeba pracy pokoleń, przeto na dziś sytuacja byłaby beznadziejna dla ludzi myślących naukowo.

I tu przede wszystkim wyłoniła się sprawa tzw. dowodów istnienia Boga. Zupełnie nawet pobieżny rzut oka na dowody św. Tomasza i na inne, posługujące się pojęciami metafizycznymi, okazywał jasno, iż jako dedukcyjne dowody istnienia — muszą już zakładać istnienie jakiegoś takiego wyjątkowego „primum movens", „prima causa efficiens" lub czegoś podobnego. Nadto powoływanie się w nich na to, że nieskończony ciąg przyczyn nie może mieć początku, nie przekona nikogo, kto ma choćby elementarne pojęcie o teorii mnogości. Było więc dla nas oczywiste, że wytaczanie wobec ludzi wątpiących lub niewierzących tego rodzaju dedukcyjnych dowodów istnienia Boga byłoby co najmniej nieporozumieniem.

Ale o naturalnym poznaniu istnienia Boga mamy orzeczenia dogmatyczne. I co się okazało? Wyrazu „dowód" nie ma w orzeczeniach soboru watykańskiego; użyty zaś jest w tekście przysięgi antymodernistycznej, ale tak, że nie ma żadnej wątpliwości, iż nie jest to dowód dedukcyjny. Czytamy tam, że „przyrodzonym światłem rozumu przez rzeczy stworzone, to znaczy przez widzialne dzieła stworzenia, jako przyczynę przez skutki można z pewnością poznać, a więc dowieść Boga, początku i końca wszystkich rzeczy".

Nie ma tu mowy o żadnych dedukcjach naukowych, o żadnej metafizyce. Poznanie przyczyn przez skutki jest codziennym poznaniem każdego człowieka — tak dowiadujemy się o wszelkich faktach, które nie są nam dane bezpośrednio: o osobie, której list otrzymujemy, o zarządzeniach władz — przez ogłoszenia, o chorobie — przez objawy, o morderstwie — przez pozostawione ślady, itd., itd. A że poznanie to bywa pewne, świadczą choćby wyroki śmierci wydawane przez uczciwych sędziów, którzy nie mają cienia wątpliwości, iż zaszedł fakt zbrodni, o którym wnioskują przez skutki.

Dowody istnienia Boga są to więc takie same dowody „życiowe" jak dowody winy, dowody prawne, dowody że zaszły takie czy inne fakty. Nikt tu nie będzie się odwoływał do żadnej teorii naukowej, lecz każdy szuka pewności w faktach oczywistych dla każdego rozsądnego człowieka. Niezależnie od stanu nauki, od ścisłości upra-

wianych spekulacji metafizycznych, każdy może przez to wszystko, czego w życiu doznaje, przez te wszystkie rzeczy, które go otaczają, „z pewnością poznać, a więc dowieść Boga". Oczywiście, że żadne uściślenia logiczno-symboliczne nie są tu potrzebne — chyba tylko po to, by ściśle sformułować owe klasyczne dowody i ujawniając wszystkie ich milczące założenia, okazać, że dowody te wcale nie są takimi dowodami, o jakich mówi dogmat.

7. Następna trudność pochodziła z samego faktu, iż się już doszło — tą czy inną drogą — do przekonania o istnieniu Boga. Jakże różna może być treść takiego przekonania u różnych ludzi. Każdy jednak myśli o Bogu coś określonego, tym bardziej — jeżeli jest przyzwyczajony do myślenia naukowego. Tutaj wyłaniało się drugie klasyczne zagadnienie — transcendencji Boga.

Trudno w kilku słowach streścić całą beznadziejność wszelkich prób czysto naukowego określania, definiowania Boga: tym bardziej chybionych, im mocniej logicznie powiązanych. Trzeba oddać sprawiedliwość tym ateistom, których argumenty są budowane rzetelnie naukowo, iż słusznie odrzucają każdą koncepcję Boga, jaką uda im się zdefiniować.

Jasne było dla nas, że analogia teologiczna jest warunkiem *sine qua non* jakiejkolwiek teorii teologicznej wytrzymującej krytykę naukową. Ale — jak wspomniałem poprzednio — przy dzisiejszym stanie nauk ścisłych wykładanie analogii teologicznej słowami św. Tomasza nie wystarcza. I znowu gdyby uczony niewierzący chciał czekać na nowoczesne wykończenie tej metody, sprawa jego nawrócenia byłaby beznadziejna.

Ale negatywną treść metody analogii teologicznej można wszak uprzytomnić każdemu. Mianowicie to, że Bóg niewymownie przewyższa wszystko, co poza Nim jest i może być pomyślane. Im bardziej zaś jest precyzyjne czyjeś myślenie, tym precyzyjniej zarysowują się granice, poza którymi dopiero trzeba szukać Boga, ale które *ex definitione* własnym myśleniem nie mogą być przekroczone.

W żadnym jednak razie to szukanie myślą Boga nie może być dziełem abstrakcji, snuciem oderwanych wątków myślowych, rzekomo tym wznioślejszych, im bardziej odległych od konkretnej rzeczywistości. Droga musi być odwrotna, jak w owej analogii przestrzennej, o której już była mowa w p. 2. Podobnie jak konkretna bryła, np. budynek, jest czymś bardziej rzeczywistym, niż wszelkie jej dwuwymiarowe plany, rzuty, przekroje, tak samo istota duchowa jest bardziej rzeczywista, niż wszelkie materialne sprawy jakie ogarnia. Tak samo tym bardziej — istota nadprzyrodzona ogarniająca wszelkie „wymiary" rzeczywiste, duchowe czy materialne. Tak samo nieskończenie bardziej rzeczywistym, konkretnym jest

Bóg wszechogarniający, „bezmierny ocean substancji" jak Go nazywali ojcowie Kościoła.

Wydawało nam się, że następny krok myślowy, po dojściu do przekonania o istnieniu Boga, byłby całkowicie negatywny: jak najskrupulatniejsze niszczenie w swych myślach wszystkiego, co w jakikolwiek sposób pomniejszałoby nieskończoną otchłań dzielącą nas od Boga. Im bardziej ktoś jest wyrobiony myślowo, tym dokładniej i precyzyjniej musiałby zburzyć wszelkie najsubtelniejsze koncepcje pojęciowe, przesłaniające mu tę noc ciemności, w jaką pogrąża się myśl ludzka szukająca Boga.

Pozytywnie zaś postawa takiego człowieka nie musi się niczym różnić od postawy każdego innego człowieka, niezależnie od poziomu umysłowego: każdy w tym stopniu, w jakim ma szczere poczucie swej nicości, swej bezradności wobec Boga, musi zaczynać od tego własnego zera. W każdym musi wzmagać się to przeświadczenie o aktualnej, bezpośredniej, wszechogarniającej obecności Boga żywego. Wszelkie dzieła apologetyczne, traktaty teologiczne itp. niewiele pomogą komuś, w kim zaczyna się taki ferment duchowy. Jedynie autentyczne dzieła mistyków mogą dać przeczucie tego bezmiaru, jaki się przed nim otwiera. Zwłaszcza dzieła św. Teresy od Jezusa i św. Jana od Krzyża.

8. Trzecie zagadnienie — to sprawa objawienia. Z chwilą gdy staje się jasne, że człowiek o własnych siłach nie może przekroczyć granic swych możliwości myślowych, by poznać Boga, pozostaje tylko jedna możliwość — że sam Bóg da mu się poznać. Tutaj jednak z całą siłą dochodzą do głosu wszystkie wymagania obiektywizmu i ścisłości naukowej. Im bardziej ktoś ma poczucie tych wymogów i zarazem im bardziej jest przekonany o konkretnej, aktualnej rzeczywistości tego jedynego niepojętego, nieogarnionego „faktu" nadprzyrodzonego, jakim jest Bóg — tym bardziej rozumie, że objawienie ludziom przez Boga prawdy o Sobie musi być co najmniej tak samo pewne, jak zwykłe poznanie naukowe: musi być niesprzeczne teoretycznie i sprawdzalne doświadczalnie.

Sprawa niesprzeczności teorii metafizycznych wydawała nam się całkowicie rozwiązalna na drodze ich uściślania, tak jak było powiedziane wyżej. Jednakże najbardziej nawet logicznie poprawne teorie teologiczne i metafizyczne same przez się nie są w stanie dać pewności, iż są zgodne z rzeczywistością nadprzyrodzoną, o której mówią. Konieczne jest odwołanie się do sprawdzeń doświadczalnych.

Ponieważ chodzi tu fakty nadprzyrodzone, zatem *ex definitione* niedostępne ludzkiemu spostrzeganiu, więc mogą one być udostępnione tylko pośrednio, za pomocą środków dostępnych naturalnemu

spostrzeganiu ale zarazem sięgających w nadprzyrodzoność. Podobnie jak w naukach eksperymentalnych taki np. teleskop lub mikroskop udostępnia fakty, które bezpośrednio nie są dostępne wzrokowi ludzkiemu.

Tylko więc taka religia nie kłóci się ze zdrowym rozsądkiem, wytrzymuje krytykę naukową, która daje swym wyznawcom do rozporządzenia tego rodzaju aparaturę o zasięgu nadprzyrodzonym, pozwalającą sprawdzać doświadczalnie fakty nadprzyrodzone.

Otóż bardzo nawet pobieżny rzut oka na wszystkie znane religie świata okazuje, że tylko jedna religia katolicka spełnia ten warunek sprawdzalności doświadczalnej. Mianowicie Kościół katolicki podaje się za ustanowiony przez Boga organ pośredniczący pomiędzy ludźmi a Bogiem. Poza Kościołem katolickim żadna religia na świecie takiej rękojmi doświadczalnej nie daje, żadna więc nie wytrzymuje krytyki naukowej.

Im bardziej więc ktoś ma umysł wyrobiony nowocześnie naukowo, tym mniej może mieć wątpliwości, że tylko religia katolicka ma szanse zaspokojenia jego potrzeby poznania i zbliżenia się do Boga, bez naruszenia wymogów obiektywizmu i ścisłości naukowej.

Oczywiście, sprawdzanie doświadczalne faktów nadprzyrodzonych za pośrednictwem Kościoła nie polega na tym, że działanie łaski miałoby stać się bezpośrednio doznawalnym dzięki pośrednictwu Kościoła. Podobnie jak elektryczność wcale nie staje się bezpośrednio doznawalna dzięki urządzeniom elektrotechnicznym, gdyż doświadczamy tylko zwykłych zmysłowo spostrzegalnych zmian w otoczeniu, jak ruchy, świecenie się, ogrzewanie itp.; tak samo doświadczamy tylko zwykłych, naturalnych zmian w naszym życiu, gdy nawracamy się i zaczynamy korzystać z sakramentów.

Natomiast niezwykłe działania charyzmatyczne lub zachwycenia mistyczne nie tylko, że nie są doświadczalnymi przejawami roli Kościoła, ale właśnie ta pośrednicząca rola staje się tu niezbędna, by móc trzeźwo, rozumnie sprawdzić, czy owe niezwykłe zdarzenia są rzeczywiście dziełem Boga, czy tylko omamieniem lub złudzeniem. Chociaż więc Bóg udziela się bezpośrednio ludziom dostępującym łask mistycznych, to jednak łaski te wcale nie są doświadczalnym przeżyciem doznawanym za pomocą aparatury Kościoła, lecz przeciwnie — naturalne, zmysłowo spostrzegalne znaki tej aparatury, w postaci słów urzędu nauczycielskiego, słów spowiednika itd. są niezbędne, by za każdym razem s p r a w d z i ć d o ś w i a d c z a l n i e, czy to co nam się w y d a j e działaniem Boga — jest r z e c z y w i ś c i e, obiektywnie Jego działaniem.

9. Tu wreszcie zarysowywała się nam ostatnia zasadnicza trudność logiczna. Gdy ktoś już gotów jest uznać konieczność zwrócenia

się do Kościoła katolickiego, jako do jedynego bezpośrednio dostrzegalnego środka udostępniającego prawdę nadprzyrodzoną, to oczekuje, że otrzyma jakieś kryteria tej prawdy, jakieś niezawodne sposoby odróżnienia takiej prawdy od błędu. Im bardziej ktoś jest wyrobiony naukowo, tym bardziej spodziewa się tu czegoś, co przypominałoby mu teorię naukową, zwłaszcza przejrzystą teorię dedukcyjną. Chciałby dowiedzieć się, jakie są założenia, aksjomaty tej wiedzy, by móc świadomie podpisać się pod tym wszystkim, w co ma uwierzyć.

Jednakże wydawało nam się, że nie ma wszak wyczerpującej „aksjomatyki" wiary katolickiej, z której wynikałyby już logicznie wszystkie inne prawdy wiary: Skład Apostolski nie zawiera wszystkich dogmatów, inne „symbole" wiary też nie są wyczerpujące, Denzinger również nie daje gwarancji, że nie ma lub nie będzie innych jeszcze orzeczeń dogmatycznych. Poza tym, gdyby nawet był taki pełny wykaz dogmatów, to znowu otwierałyby się zagadnienia właściwego, naukowego ich sformułowania, czyli znowu wszystko odwlekałoby się na pokolenia.

I tu, podobnie jak z dowodami istnienia Boga, sprawa przesuwa się z dziedziny naukowo-teoretycznej do zwykłej praktyki życiowej. Po prostu jest tylko jeden aksjomat wiary katolickiej. „Prawdą objawioną jest to, co Kościół katolicki podaje do wierzenia". Pod tym aksjomatem musi się podpisać każdy katolik i ten jeden aksjomat każdemu najzupełniej wystarcza. Znowu też, oczywiście, żadne uściślenia logiczno-symboliczne nie są tu już potrzebne: każdy zaś, na miarę swych potrzeb intelektualnych, może dowolnie zgłębiać myślowo i rozwijać ten zasób prawd objawionych, byleby uznając coś za taką prawdę, był pewien, że Kościół to podaje do wierzenia; co zawsze może sprawdzić przez odwołanie się do nieomylnego urzędu nauczycielskiego Kościoła.

Tak w najgrubszym zarysie przedstawiały się nam perspektywy unowocześniania myśli katolickiej przez przyswajanie jej wszystkich cennych zdobyczy nauk ścisłych, oraz — możliwości pozyskiwania dla wiary wszelkich umysłów naukowych, choćby najbardziej wysubtelnionych logicznie.

*

W 1930 r. ukazuje się praca ks. Salamuchy pt. *Pojęcie dedukcji u Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu.* W pracy tej poddaje on krytyce pojmowanie dedukcji u tych myślicieli i wykazuje, że przy pewnej interpretacji można stwierdzić zgodność ich poglądów z nowoczesnymi wynikami logiki symbolicznej. Ale też okazuje się, że logika dedukcji Arystotelesa nie jest tak doskonała, za jaką dawniej uchodziła, i wymaga unowocześnienia. Na poparcie tego przy-

tacza m. i. głosy filozofów scholastycznych i neoscholastycznych na Zachodzie, domagających się przyswajania wyników logiki symbolicznej.

Wtedy jednak u nas, w Polsce, ks. Salamucha był zupełnie niemal odosobniony. Zwłaszcza, że powyższa praca jego spotkała się z nieprzychylną oceną w jednym z zagranicznych czasopism neoscholastycznych. Autorem tej krytyki był przebywający w Rzymie młody dominikanin, o. Innocenty M. Bocheński. Nie pamiętam, czy na skutek tej recenzji, czy inną drogą ks. Salamucha nawiązał z nim korespondencję. Nie pamiętam też, jaki miała ona przebieg i jakimi drogami o. Bocheński zmienił swą początkowo nieufną postawę wobec logiki symbolicznej. Faktem jest, że gdy w 1934 r. ks. Salamucha ogłosił w „Collectanea Theologica" swój *Dowód „ex motu" na istnienie Boga,* mógł napisać we wstępie, iż w obecnej chwili nie jest już odosobnionym w obozie scholastycznym. Na poparcie tego przytoczył słowa tegoż o. Bocheńskiego (wypowiedziane na międzynarodowym zjeździe tomistycznym w Pradze, w 1932 r.), który przyznaje, iż choć dawniej sądził inaczej, dziś jest dlań jasne, że logistyka jest obecnie jedyną naukową logiką formalną dedukcji.

Sama praca, ogłoszona w „Collectanea Theologica" polega na przetłumaczeniu na sformalizowany język symboliczny pierwszego dowodu „ex motu" podanego przez św. Tomasza w *Summa contra gentiles.* Zdaje się, że było to pierwsze w dziejach zastosowanie najnowocześniejszych narzędzi logicznych do klasycznego tekstu teologicznego.

Rekonstrukcja symboliczna dowodu „ex motu" polega na sformułowaniu i udowodnieniu twierdzenia, głoszącego mniej więcej tyle: 1) jeżeli zawsze gdy coś się porusza, to poruszane jest przez coś innego; 2) jeżeli stosunek poruszania czegoś przez coś jest stosunkiem porządkowym; i wreszcie 3) jeżeli wśród wszystkich przedmiotów, między którymi zachodzi stosunek poruszania, istnieje element pierwszy, to — istnieje taki przedmiot, który się nie porusza, a który porusza wszystko, cokolwiek jest w ruchu.

Jak widać, w takim dedukcyjnym dowodzie występuje warunek (3) o istnieniu pewnego, osobliwego elementu, który w konkluzji okazuje się owym nieruchomym przedmiotem poruszającym wszystkie inne przedmioty. Nadto w pracy swej podał ks. Salamucha rekonstrukcję symboliczną kilkunastu założeń św. Tomasza, z których wynikają owe trzy warunki samego twierdzenia. Całość pracy uwydatnia, jak bardzo subtelną i zawiłą budowę logiczną ma poprawne sformułowanie tego dowodu, który sam św. Tomasz uważał za najmocniejszy.

W tym samym mniej więcej czasie, utrwala się już wśród logików przekonanie o zupełnej błędności dotychczasowego przedstawie-

nia dziejów logiki, zwłaszcza przez Prantla, którego historia logiki uchodziła w ciągu pół wieku za bezsporne źródło. Dopiero Łukasiewicz i Scholz wykazują, że już stoicy znali podstawowe pojęcia i twierdzenia nowoczesnej logiki zdań i że zagadnienia te znali i rozwijali dalej średniowieczni scholastycy. Wszystko to zostało zaprzepaszczone przez myślicieli nowożytnych, zwłaszcza zaś w XIX w., gdy na myśli europejskiej zaciążyła niemiecka filozofia romantyczna.

Wybitnym znawcą filozofii średniowiecznej był u nas ks. Konstanty Michalski, profesor U. J. Ponieważ sam nie dość był obznajomiony z logiką symboliczną, nie był w stanie rozszyfrować wielu tekstów średniowiecznych. Dzięki jego staraniom, w 1935 r. uzyskał ks. Salamucha przeniesienie do Krakowa, by tam móc współpracować z ks. Michalskim w odkrywaniu na nowo zapomnianych tekstów logiki średniowiecznej.

Nie obeszło się tu bez różnych przykrych intryg, szykan itp. Pojawiły się w prasie jakieś anonimowe paszkwile na ks. Salamuchę za jego analizę dowodu istnienia Boga. Był on przez pewien czas usunięty z Seminarium i pełnił funkcje wikarego w jednej z warszawskich parafii. Ostatecznie jednak, dzięki osobistej interwencji ks. Metropolity Sapiehy, kuria warszawska zezwoliła na jego przeniesienie do Krakowa.

Wkrótce też pojawiły się pierwsze owoce tej zmiany w postaci dwóch prac ks. Salamuchy ogłoszonych w „Przeglądzie Filozoficznym" pt. *Logika zdań u Wilhelma Ockhama* oraz *Pojawienie się zagadnień antynomialnych na gruncie logiki średniowiecznej.*

Wiosną 1936 r., o. Bocheński zwrócił się do nas z Rzymu, czy nie chcielibyśmy wziąć udziału w zebraniu mającym na celu przedyskutowanie różnych spraw związanych ze stosowaniem logiki matematycznej do filozofii chrześcijańskiej. Wobec tego, że uzyskał on przychylne poparcie ks. K. Michalskiego, proponował urządzenie tego zebrania przy sposobności Trzeciego Polskiego Zjazdu Filozoficznego, który miał odbyć się we wrześniu w Krakowie.

Zgodziliśmy się chętnie. Dużo bowiem okoliczności składało się na to, że atmosfera stawała się coraz bardziej napięta i niezdrowa. Jednym z głównych powodów była pierwsza fala bardzo agresywnej antymetafizycznej propagandy Koła Wiedeńskiego, skwapliwie podchwytywanej u nas przez wszystkich, którzy z tych czy innych powodów czuli niechęć do metafizyki, a w szczególności do filozofii scholastycznej.

Zaostrzyło jeszcze sprawę wystąpienie ks. A. Jakubisiaka, który w wydanej w 1935 r. pracy pt. *Od zakresu do treści* bardzo ostro osądził „virus logisticus", jaki jego zdaniem wyhodował się w Polsce w „osławionej" szkole warszawskiej. Niestety, w polemice, jaka się stąd wywiązała na łamach „Przeglądu Filozoficznego" między

nim a Łukasiewiczem, wykazał zdumiewającą nieznajomość atakowanego przedmiotu jak i atakowanych osób. Ale laikom, zwłaszcza spośród grona jego wielbicieli, jego krytyka logistyki mogła wydać się przekonywająca. Nic dziwnego więc, że ogół mało orientujących się inteligentów katolickich był bardzo nieufnie usposobiony do logiki symbolicznej.

Nasze przygotowania do dyskusji krakowskiej odbywały się w Warszawie. Przyjechał tu w lecie o. Bocheński, by nadzorować budowę nowego domu oo. Dominikanów na Służewcu. Tam też zbieraliśmy się kilkakrotnie w ciągu lata i uzgodniliśmy ostatecznie treść naszych referatów. O. Bocheński miał przedstawić przeszłość, by wykazać, że dążność do maksymalnej ścisłości myśli jest nierozłączna z duchem katolicyzmu. Ks. Salamucha miał zobrazować obecne braki logiki scholastycznej w porównaniu z logiką symboliczną. Wreszcie mnie przypadło naszkicowanie perspektyw na przyszłość: wskazanie jak wiele jest do zrobienia, by „Philosophia perennis" stanęła na najwyższym poziomie i stała się podobnie jak w średniowieczu — „summą" całej nowoczesnej wiedzy.

Równocześnie skorzystaliśmy z życzliwości ks. Władysława Korniłowicza, który wówczas przebywał stale w Laskach pod Warszawą i był redaktorem kwartalnika „Verbum". Umieścił on w tym czasopiśmie nasze artykuły na temat roli logistyki w filozofii chrześcijańskiej, w których staraliśmy się w sposób bardziej popularny przygotować grunt pod jesienną dyskusję.

Zebranie to odbyło się 26 września 1936 r. w Krakowie w lokalu Naukowego Instytutu Katolickiego, pod przewodnictwem ks. K. Michalskiego. Zgromadziło się przeszło 30 osób, przeważnie spośród uczestników zjazdu filozoficznego, który się wówczas odbywał w Krakowie. Niemal w przeddzień zebrania, gdyśmy we trzech byli u ks. Michalskiego, by omówić ostatnie szczegóły, bardzo mnie ostrzegali, bym występował w dyskusji jak najostrożniej, gdyż byli zaniepokojeni pogłoskami, iż pewne koła duchowne mają nas ostro zaatakować na zebraniu. Jednakże na samym zebraniu nie doszło do żadnych jaskrawych wystąpień ani starć.

Być może zaważyła tu obecność samego Łukasiewicza, który bądź co bądź miał już wówczas ustalone imię jednego z najpoważniejszych autorytetów światowych w dziedzinie logiki symbolicznej. Kilkakrotnie też zabierał on głos w dyskusji, by od razu rozwiać wszelkie wątpliwości i prostować błędne mniemania.

Wkrótce po tym zebraniu zaprosiliśmy wszystkich uczestników dyskusji, by opracowali swe głosy dyskusyjne tak, aby mogły być opublikowane. Dzięki życzliwemu poparciu ks. Kazimierza Kowalskiego, który wówczas kierował wydawnictwem „Studia Gnesnensia", ukazał się w 1937 r. przeszło 150 stronicowy tom, zawierający całość

tej naszej dyskusji. Poprzedzony został wstępem ks. K. Michalskiego oraz artykułem Łukasiewicza pt. *W obronie logistyki*, w którym ten zebrał i rozszerzył swoje wystąpienia w czasie dyskusji (te kilka zdań jego, które przytoczyłem na początku, są właśnie zakończeniem tego artykułu). Dalej są nasze trzy referaty, potem głosy dyskusyjne, które nadesłali księża J. Chechelski T. J., P. Chojnacki, J. Pastuszka i J. Stepa. Wreszcie odpowiedzi jakie na tle nadesłanych tekstów opracowali systematycznie: jedną o. Bocheński — o „relatywizmie" logicznym, oraz dwie ks. Salamucha — o „mechanizacji" myślenia i o możliwościach ścisłego formalizowania dziedziny pojęć analogicznych. Dołączono też szczegółowe streszczenie po francusku, które w osobnych odbitkach rozeszło się po świecie, wywołując szereg ciekawych recenzji.

W ten sposób pierwsze lody nieufności zostały przełamane. Nikt nie wytoczył w dyskusji takich zarzutów, które by mogły pozostawić choćby cień wątpliwości co do tego, czy logika symboliczna kłóci się z wiarą, jak to nam insynuowali, jawnie lub anonimowo, różni krytycy. Zdaje się, że już odtąd taki zarzut nie był wytaczany. Byłoby to już zresztą dość trudne, skoro w 1938 r. ukazał się po włosku podręcznik logiki symbolicznej o. Bocheńskiego, nakładem Instytutu Papieskiego „Angelicum" w Rzymie, z „imprimatur" oo. Dominikanów.

W lecie 1938 r. o. Bocheński wystąpił na zjeździe teologicznym w Krakowie z odczytem o metodzie teologii w świetle logiki współczesnej. Nawiązując do naszych wspólnych poczynań przedstawił tam trzy zagadnienia: 1) sensowność języka teologii i ściśle z tym związaną sprawę analogii teologicznej; 2) zagadnienie aksjomatyzacji teologii; 3) zagadnienie dowodu redukcyjnego tez teologicznych. Tekst tego odczytu ukazał się dopiero po wojnie, która przerwała naszą współpracę.

Z ks. Salamuchą już się więcej nie widziałem. Nie wiem, czy miał czas i możność prowadzenia dalej swych badań po przejściach obozu koncentracyjnego i okupacji niemieckiej. Zginął w 1944 r. w Powstaniu Warszawskim. Z nas trzech dziś tylko o. Bocheński rozwija po trochu dalej to, cośmy rozpoczęli. Mógłby on niewątpliwie dorzucić wiele ciekawych szczegółów do tego, co tu napisałem.

*

Na tym kończę wyliczenie tych kilku faktów, które zaszły w ciągu dwudziestolecia w naszym środowisku katolickim, a które — jak sądzę — w pewnym stopniu zaważyły na kierunku, w jakim potoczyło się na świecie jednoczenie myśli naukowej. Jak wspomniałem na początku, już pierwsze plany jednoczenia nauki, pomimo iż wychodziły z kół wrogo usposobionych do wszelkiej metafizyki i teo-

LEOKADIA MAŁUNOWICZ

WSKAZÓWKI BIBLIOGRAFICZNE

Z DZIEDZINY KATOLICKIEJ LITERATURY RELIGIJNEJ W POLSCE (5)

V. DOGMATYKA (ciąg dalszy)

Adam Karol, [ks.], ISTOTA KATOLICYZMU, przekład autoryzowany ks. Korzonkiewicza, Poznań 1930, Księgarnia św. Wojciecha, s. 359.

Świetne wykłady do słuchaczy katolickich i protestanckich na temat natury i istotnych właściwości Kościoła Chrystusowego (katolickiego). Autor, profesor teologii, znany w świecie katolickim z szeregu wartościowych prac filozoficzno-teologicznych, w sposób jasny, życiowy i głęboki przedstawia różne aspekty Kościoła katolickiego, jego doktryny i życia.

Benson Robert, Hugh, CHRYSTUS W ŻYCIU KOŚCIOŁA, z ang. tłumaczyła J. Masłowska, Poznań 1921, Księgarnia św. Wojciecha, s. 159.

Tezą główną książki jest, że w Kościele katolickim odtwarza się w sposób analogiczny życie ziemskie Chrystusa.

Bojułka Bronisław, ks., T. J., CZY GO ZNASZ? NAUKI O BOGU, Kraków 1933, Wyd. Księży Jezuitów, s. 223.

Dziełko, przeznaczone dla szerszego ogółu, ma na celu przyczynić się do lepszego poznania Boga, Jego natury i przymiotów.

Cathrein Wiktor, ks., T. J., KATOLIK I KOŚCIÓŁ KATOLICKI ALBO GO ZAWDZIĘCZA KATOLIK SWEMU KOŚCIOŁOWI I JAKIE MA WZGLĘDEM NIEGO OBOWIĄZKI, spolszczył ks. W. Kosiński, Kraków 1931. Wyd. Księży Jezuitów, s. 461.

Książka, przeznaczona dla wykształconych świeckich katolików ma na celu wprowadzić czytelnika w głębsze zrozumienie Kościoła i podkreśla mocno obowiązki katolików względem Kościoła zarówno w życiu prywatnym jak publicznym i polityczno-państwowym.

Donat Józef, ks., T. J. WOLNOŚĆ NAUKI. OBRAZ NOWOCZESNEGO ŻYCIA UMYSŁOWEGO, z 3 wyd. niem. przełożył ks. W. Rosłan, Kraków 1930. Wyd. Księży Jezuitów, s. 336.

Praca o charakterze apologetycznym. Treść: Cz. 1: Wolność nauki i jej filozoficzne podstawy. Cz. 2: Wolność badania a wiara. Cz. 3: Liberalna wolność badania. Cz. 4: Wolność nauczania. Cz. 5: Teologia.

Gasparri Piotr, kardynał, KATECHIZM KATOLICKI, z 4 wyd. łac. przełożył ks. Jan Korzonkiewicz, Warszawa 1941, Księgarnia św. Wojciecha, s. 416.

Dzieje wybitnego kanonisty i dyplomaty, tłumaczone na wiele języków. W przekładzie polskim uwzględniony został — z pominięciem innych części — tylko „katechizm dla osób dorosłych, które pragną zdobyć pełniejszą znajomość nauki katolickiej". Wykład ujęty jest w 595 pytań i odpowiedzi krótszych lub dłuższych z podaniem źródeł (na 203 stronach). Drugą część (s. 205—412) stanowią teksty źródłowe: świadectwa Soborów powszechnych, Papieży, Ojców Kościoła i Kongregacji rzymskich, przytoczone w katechizmie. Bardzo solidne wprowadzenie do nauki Kościoła.

Gratry Alphonse, O., CREDO W ROZWAŻANIU FILOZOFICZNYM, Poznań [1920], Księgarnia św. Wojciecha, s. 189.

Dzieło wybitnego myśliciela francuskiego powstałe niemal przed stu laty, nie straciło jednak do dziś wartości. Treść: I. Wiara — Bóg — Stwórca. II. Wcielenie — Bóstwo Jezusa Chrystusa. III. Trójca Święta. IV. Odkupienie. V. Kościół. VI. Sakramenty — Łaska. VII. Życie wieczne.

Guardini Romano, O BOGU ŻYWYM, przełożył Bernard Turowicz, O. S. B., Katowice 1947, Księgarnia św. Jacka, s. 73.

Światowej sławy uczony niemiecki (z pochodzenia Włoch) w sposób przystępny i sugestywny zarysowuje ideę Boga Żywego i wskazuje, jaka ma być nasza wobec Niego postawa.

Jeleński Szczepan, ŚWIATŁA TAJEMNIC. ROZMOWY DOGMATYCZNE, wyd. 2, Poznań 1945, Albertinum, s. 284.

W ciągu siedmiu wieczorów na wycieczce górskiej toczy się rozmowa na temat tajemnic: stworzenia, zła, przeznaczenia, łaski, Wcielenia, Eucharystii, zbawienia. Na końcu książki znajdują się noty bibliograficzne (przeszło 9 stron). Autor, człowiek świecki, posiada gruntowne wykształcenie teologiczne i ma zrozumienie dla trudności wiary ludzi świeckich.

Jürgensmeier F., ks., MISTYCZNE CIAŁO CHRYSTUSA JAKO PODSTAWA ASCETYKI, ROZBUDOWY I DĄŻEŃ ŻYCIA RELIGIJNEGO, z 4 wyd. niem. przełożył ks. S. Grelewski, Lublin 1939, Towarzystwo Wiedzy Chrześcijańskiej, t. 52, s. 486.

Dzieło podstawowe (w języku niemieckim 6 wydań), przetłumaczone na kilka języków. Cel autora: na tle biblijno-dogmatycznej prawdy zbudo-

wać jednolitą, organiczną ascetykę. Część pierwsza dzieła, biblijno-dogmatyczna, została podporządkowana części drugiej, ascetycznej.

Katarzyna z Genui, Święta (1447—1510), ROZPRAWA O CZYŚĆCU, z jęz. włoskiego przetłumaczył, wstępem i objaśnieniami opatrzył ks. A. M. Lubik, O. F. M., Wrocław 1947, s. 88.

Uwagi o tajemnicy czyśćca, oparte częściowo na objawieniu prywatnym św. Katarzyny Genueńskiej.

Kösters Ludwik, ks., T. J., KOŚCIÓŁ WIARY NASZEJ, Poznań 1939, Nacz. Inst. Akcji Katolickiej (Fides Catholica t. 1), s. 243.

Książka w oryginale niemieckim miała kilka nakładów, i to w dwóch odmiennych wydaniach: mniejszym dla świeckich i obszerniejszym dla teologów. Przetłumaczona na szereg języków. Polskiego przekładu dokonano z mniejszego wydania. Autor chce dać czytelnikowi naukowe uzasadnienie boskiego pochodzenia Kościoła i samej wiary katolickiej oraz głębsze wyjaśnienie natury Kościoła.

Montcheuil Yves de, ks., T. J., WYKŁADY O KOŚCIELE, przeł. z jęz. franc. Ludwik Wiewiórkowski, Warszawa 1956, Pax, s. 205.

Zbiór przygodnych, popularno-naukowych wykładów o Kościele, odznaczający się aktualnością i nowoczesnością ujęcia zagadnień eklezjologicznych. —

Morawski Marian, ks., T. J., CELOWOŚĆ W NATURZE. STUDIUM PRZYRODNICZO - FILOZOFICZNE, wyd. 6, Kraków 1928, Wyd. Księży Jezuitów, s. 284.

Autor rozwodzi się szeroko nad mądrością i celowościa urządzeń w świecie przyrody, jako nad wskaźnikami istnienia wszechmądrego Boga-Stwórcy.

Morawski Marian, ks., T. J., DOGMAT ŁASKI. 19 WYKŁADÓW O „PORZĄDKU NADPRZYRODZONYM". Z PAPIERÓW POŚMIERTNYCH AUTORA, Kraków 1924, Wyd. Księży Jezuitów, s. 317.

Ciekawe wykłady, wygłoszone przez wybitnego znawcę teologii katolickiej na Uniwersytecie Jagiellońskim w roku akad. 1888/9, wydane po śmierci autora przez jego bratanka.

Morawski Marian, ks., T. J., ŚWIĘTYCH OBCOWANIE. CZ. I. KOMUNIA MIĘDZY DUSZAMI, wyd. 2, Kraków 1923, Wyd. „Przeglądu Powszechnego", s. 292.

Wartościowe i ciekawe studium historyczno-teologiczne.

Pawłowski Antoni, ks., prof., TWÓRCA ŚWIATA I ZBAWCA CZŁOWIEKA, Warszawa 1939, Archidiecezjalny Instytut Akcji Katolickiej, Wydawnictwa Instytutu Wyższej Kultury Religijnej w War-

szawie, Nr 6, t. II z cyklu wykładów pt. „Teologia dogmatyczna", s. 249.

Autor (obecny biskup włocławski) w szeregu wykładów, przeznaczonych głównie dla świeckiej inteligencji, omawia w świetle nauki objawionej zagadnienia: powstania świata, człowieka i duchów czystych, nadprzyrodzonego wyniesienia i upadku człowieka, wcielenia i odkupienia Chrystusowego. Końcowe dwa rozdziały podają naukę o Matce Zbawiciela oraz o przedmiocie kultu katolickiego.

Pietkun Witold, ks., DOGMATYKA KATOLICKA, Warszawa 1954, Pax, s. 240.

Autor mając na uwadze głównie świeckich czytelników stara się odpowiedzieć na dwa pytania: 1 — Dlaczego wierzymy (Cz. I). 2 — W co mamy wierzyć (Cz. II). W części pierwszej podane są — poza uwagami metodologicznymi — wiadomości z zakresu teologii fundamentalnej (apologetyki). W części drugiej zaś mamy teologiczne naświetlenie i uzasadnienie głównych tez dogmatycznych katolicyzmu.

Pietkun Witold, ks. MARYJA, MATKA CHRYSTUSA. ROZWÓJ DOGMATU MARYJNEGO, Warszawa 1954, Pax, s. 204.

Pietkun Witold, ks., ROZUM I WIARA. I. NAUKOWE POZNANIE ISTNIENIA BOGA, Łódź 1947, Wykłady Wyższej Wiedzy Religijnej przy Duszpasterstwie Akademickim w Łodzi, R. I, z. 1, s. 44.

Pius XI, ENCYKLIKA O POŁOŻENIU KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO W RZESZY NIEMIECKIEJ, Z DN. 14. III. 1937 r., tekst niemiecki, przekład polski ks. prof. A. Słomkowskiego, Lublin, Uniwersytet 1937, s. 61.

Różycki Ignacy, ks., DOGMATYKA, tom I, Kraków 1954, Wydawnictwo Mariackie, s. 219.

Rudloff Leon, O., benedyktyn, MAŁA DOGMATYKA DLA ŚWIECKICH, przeł. z jęz. niem. ks. T. Czaputa, wyd. 2, Warszawa 1947, Wyd. Księży Jezuitów, s. 208.

Zwięzły zarys katolickiej nauki dogmatycznej, ujęty przystępnie i dosyć ciekawie. Przy końcu znajduje się „Dodatek bibliograficzny", podający w porządku rzeczowym publikacje religijne w języku polskim.

Sieniatycki Maciej, ks. dr, PROBLEM ISTNIENIA BOGA, Poznań 1923, Księgarnia św. Wojciecha, s. 218.

Popularnonaukowe przedstawienie dowodów na istnienie Boga oraz przy końcu obszerny wywód o naturze i istocie Boga.

Sieniatycki Maciej, ks., prof. dr, ZARYS DOGMATYKI KATOLICKIEJ, Kraków 1928, nakładem autora; T. I: O Bogu jednym i trój-

osobowym, s. 320, T. II: O Bogu Stworzycielu i Odkupicielu, s. 368; T. III: O łasce i cnotach wlanych, s. 287; T. IV: O sakramentach i rzeczach ostatecznych, s. 473.

Siwek Paweł, ks., T. J., WĘDRÓWKA DUSZ. REINKARNACYJNE UTOPIE, Warszawa 1937, Wyd. Księży Jezuitów, s. 182.

Zbiór konferencji, oświetlających zagadnienie z różnych stron.

Słomkowski Antoni, ks., PIERWOTNY STAN CZŁOWIEKA WEDŁUG NAUKI ŚW. AUGUSTYNA. STUDIUM Z HISTORII DOGMATÓW, Lwów 1933, „Studia Gnesnensia" t. 5, s. 179.

W CO WIERZY CHRZEŚCIJANIN KATOLIK, praca zbiorowa, Paryż 1956, s. 195.

Szerszy wykład Składu Apostolskiego. Do rozważań dodane ustępy pt. „Wnioski życiowe".

Zieja Jan, ks., KATECHIZM ŻYCIA CHRZEŚCIJAŃSKIEGO, Poznań 1949, Pallottinum, s. 341.

Autor przeznaczył go dla rodzin polskich w kraju i na wychodźtwie, podając przede wszystkim Słowo Boże. Katechizm ujęty oryginalnie i interesująco. Niektóre kwestie potraktowane ogólnikowo. Dokładny opis udzielania sakramentów z tekstami odnośnych modlitw.

Zieja Jan, ks., WIERZĘ!, zebrał i ułożył..., wyd. 2, Opole 1949, Wyd. św. Krzyża, s. 78 („Pietas Catholica" nr 7).

Rodzaj małego katechizmu oraz zestawienie urywków Pisma Św., ułożonych rzeczowo.

Zychliński Aleksander, ks., TAJEMNICA SŁOWA WCIELONEGO. ROZWAŻANIA TEOLOGICZNE O NIEDOŚCIGŁYCH BOGACTWACH CHRYSTUSOWYCH WEDŁUG ŚW. TOMASZA Z AKWINU, Poznań 1935, Naczelny Instytut Akcji Katolickiej (Kultura Katolicka, X), s. 268.

Zasadniczy problem rozważań: kim jest Chrystus i czym jest dla nas. Lektura tej poważnej pracy teologicznej wymaga znacznego wysiłku myślowego.

APOLOGETYKA

Adam Karol, prof. dr, JEZUS CHRYSTUS, oryginalny przekład ks. dra Stefana Grelewskiego z IV wydania niemieckiego, Poznań [1936], Naczelny Instytut Akcji Katolickiej, Kultura Katolicka, t. 16, s. 439.

Bartynowski Stanisław, ks., T. J., APOLOGETYKA PODRĘCZNA. OBRONA PODSTAW WIARY KATOLICKIEJ Z ODPOWIEDZIAMI NA ZARZUTY, wyd. VIII, Warszawa 1948, Wyd. Księży Jezuitów, s. 431.

Treść: Cz. I. Istnienie Boga i obowiązek stworzeń rozumnych względem Niego. R. 1. Istnienie Pana Boga. R. 2. Istota Boża. R. 3. Opatrzność Boska. R. 4. Teoria rozwoju czyli ewolucji i pochodzenia człowieka. R. 5. Niematerialność i nieśmiertelność duszy ludzkiej. R. 6. Obowiązek stworzeń rozumnych względem Boga. Cz. II. O religii objawionej w ogólności. R. 1. Możliwość religii objawionej. R. 2. Potrzeba objawienia. Cz. III. O religii objawionej w szczególności. R. 1. Pismo św. jako źródło historyczne objawienia. R. 2. Rozwój religii objawionej. R. 3. Boskie posłannictwo Chrystusa. R. 4. Bóstwo Chrystusa Pana na podstawie Ewangelii. Cz. IV. Kościół katolicki jest jedynie prawdziwym Kościołem Chrystusa. R. 1. Założenie, przeznaczenie i ustrój Kościoła Chrystusowego. R. 2. Cztery znamiona Kościoła Chrystusowego. R. 3. Powyższe cztery znamiona znajdują się w całej pełni jedynie w Kościele katolickim. R. 4. Kościół w swej nauce jest nieomylny. R. 5. Źródła nauki objawionej: Pismo św. i tradycja. R. 6. Nauka Kościoła jest regułą wiary. R. 7. Boskość Kościoła stwierdzona faktami historycznymi. — Alfabetyczny spis osób. — Skorowidz rzeczowy.

Bessiéres Albert, ks., T. J., WIARA, przełożył z francuskiego W. Nachtman, Kraków 1932, Wyd. Księży Jezuitów, s. 144.

Są to krótkie zapiski, rozważania na codzień, uwagi zmierzające do odświeżenia lub umocnienia wiary w duszy współczesnego człowieka.

Kwiatkowski Wincenty, ks., dr, APOLOGETYKA TOTALNA, t. I, cz. I, Warszawa 1955, Pax, s. 169: Przedmiot apologetyki totalnej. Próba systematyzacji apologetyki tradycyjnej; t. I, cz. 2, Warszawa 1955, Pax, s. 140: Metody w apologetyce totalnej; t. II, cz. I, Warszawa 1954, Pax, s. 199: Religijno-indywidualna świadomość Jezusa; t. II, cz. 2, Warszawa 1956, Pax, s. 315; Religijno-społeczna świadomość Jezusa.

Dzieło stanowi podręcznik dla studentów teologii, dosyć osobliwie ujęty i częściowo trudno zrozumiały.

Michalski Marian, ks., REFLEKSJE NA TEMATY RELIGIJNE, wyd. II poprawione, Warszawa 1957, Pax, s. 247.

Morawski Marian, ks., T. J., WIECZORY NAD LEMANEM, wyd. IX z dodatkiem uwag krytycznych ks. Jakuba Overmans'a, T. J., Warszawa 1938, Wyd. Księży Jezuitów, s. 287.

Studium o charakterze apologetycznym, głośne ongiś w kraju i zagranicą (przełożone na kilkanaście obcych języków; niemieckie tłumaczenie doczekało się piętnastu wydań). Ujęte jest ono ciekawie w formę rozmowy

prowadzonej w ciągu siedmiu wieczorów przez międzynarodowe towarzystwo nad Jeziorem Lemańskim. Rozmowy toczą się o następujących sprawach: 1. Kwestia religijna wśród dzisiejszej ludzkości. 2. Nauka dzisiejsza a religia. 3. Bóg a zło w świecie. 4. Chrystianizm między religiami. 5. Postać Chrystusa 6. Katolicyzm a innowierstwo. 7. Kościół katolicki i kościoły narodowe. — Owe interesujące i piękne „Wieczory" nie straciły do dzisiaj swej wartości i godne są ze wszech miar przeczytania.

Pascal Blaise, MYŚLI (oraz rozprawa o namiętnościach miłości, rozprawa o kondycji możnych, modlitwa o dobry użytek chorób), przełożył z francuskiego Tadeusz Żeleński-Boy, wstęp napisała Stefania Skwarczyńska, Warszawa 1952, Pax, s. 333.

Pascal, znakomity myśliciel, fizyk i matematyk francuski z XVII w. (wynalazł maszynę rachunkową), podaje tu w formie luźnych spostrzeżeń i stwierdzeń owoc swych głębokich przemyśleń światopoglądowych i religijnych.

Pinard de la Boullaye Henri, ks., T. J., CHRYSTUS WOBEC HISTORII. KONFERENCJE WIELKOPOSTNE WYGŁOSZONE W KATEDRZE NÔTRE DAME DE PARIS W R. 1929, Kraków 1929, Wyd. Księży Jezuitów, s. 200.

Rosiak Jan, ks., SYN CZŁOWIECZY, Warszawa 1947, Wyd. Księży Jezuitów, s. 336.

Sawicki Franciszek, ks., dr, DLACZEGO WIERZĘ, Poznań 1935, Naczelny Instytut Akcji Katolickiej, Kultura Katolicka t. 8, s. 119.

Sertillanges Antonin Dalmace, dominikanin, KATECHIZM NIEWIERZĄCYCH, tłumaczył A. Chojecki, Katowice 1938, Księgarnia Katolicka, t. I, s. 256, t. 2, s. 252.

Wybitny teolog francuski daje w formie dialogu wykład podstawowych prawd wiary. Autor oczywiście prowadzi rozmowę po „swojej" linii. Chce wyjaśnić dogmaty, usunąć uprzedzenia i fałszywe interpretacje nauki katolickiej. Treść: Podstawy wiary. Tajemnice. Kościół. Sakramenty. Rzeczy ostateczne.

Sieniatycki Maciej, ks., prof., dr, APOLOGETYKA, CZYLI DOGMATYKA FUNDAMENTALNA, Kraków 1932, Nakładem autora, s. 379.

VI. ETYKA WRAZ Z ZAGADNIENIAMI WYCHOWAWCZYMI I SPOŁECZNYMI

A. ZAGADNIENIA ETYCZNE

Columba Cary-Elwes, Benedyktyn z Ampleforth, JAK STAĆ SIĘ DOBRYM, Londyn 1945, Mildner, s. 76.

W formie gawędy, w sposób jasny, prosty i bezpośredni omawia autor, wieloletni wychowawca w średniej szkole benedyktyńskiej, problemy etyczne, które stoją przed młodzieżą po ukończeniu szkoły średniej: I. Rzeczy podstawowe. II. Wola Boga. III. Rola modlitwy w świecie. IV. Niektóre cnoty i wady w życiu świeckim.

Faber Frederick, William, DOBROĆ, wyd. II, oryginalny przekład z wydania angielskiego, Poznań 1937, Naczelny Instytut Akcji Katolickiej, Kultura Katolicka t. 6, s. 90.

Rozsądne uwagi, pisane z sercem zwróconym ku bliźnim, na temat dobroci w myślach, słowach i uczynkach.

Fiedler Emil, NOWY CZŁOWIEK — 12 SZKICÓW NA TEMAT DUCHA NOWEGO POKOLENIA, przekład z niemieckiego, Kraków 1935, Wyd. Księży Jezuitów, s. 173.

„Nowy człowiek" to brat wszystkich ludzi, człowiek miłości. Do realizowania tego ideału autor zachęca młodzież nie w formie suchego wykładu ale raczej konferencji, suponującej bezpośredni kontakt z odbiorcą.

Foerster Fryderyk Wilhelm, CHRYSTUS A ŻYCIE LUDZKIE, przełożył z niemieckiego Józef Mirski, Warszawa 1926, Gebethner i Wolff, s. 328.

W formie krótkich rozważań, ilustrowanych bogato przykładami z literatury, autor, wybitny pedagog protestancki, stara się uprzytomnić nowoczesnemu człowiekowi podstawowe prawdy chrześcijańskie: Cz. I. Chrystus a dusza ludzka. R. I. Dusza nieśmiertelna. R. II. Wola życia. R. III. Bóg. R. IV. Chrystus a dusza nowoczesna. — Cz. II. Chrystus a życie ludzkie. R. I. Ten świat a tamten. R. II. Chrystus a walka klas. R. III. Znaczenie i zastosowanie kazania na górze. R. IV. Chrystus a Cezar. R. V. Godność a wykształcenie kobiece. — Książka przeznaczona przede wszystkim dla tych środowisk, które się oddaliły od religii.

Huet Stanisław, ks., CNOTA RELIGIJNOŚCI, Warszawa 1954, Pax, s. 108.

Dogmatyczno-etyczne przedstawienie z uwzględnieniem współczesnej problematyki.

Kasznica Stanisław, ROZWAŻANIA, wyd. II, Poznań 1936, Księgarnia św. Wojciecha, s. 172.

Krótkie refleksje, zaczerpnięte z życia codziennego, przesycone gorącą wiarą i uczuciem.

Michalski Konstanty, ks., C. M., MIĘDZY HEROIZMEM A BESTIALSTWEM, Kraków 1949, Wydawnictwo Mariackie, s. 417.

Ostatnia, niedokończona praca wielkiego myśliciela, poruszająca problem heroizmu w aspekcie teologicznym i filozoficznym; autor wprowadza do rozważań także materiał z własnych przeżyć obozowych (Sachsenhausen). Rozdział szósty, zatytułowany „Miłość Chrystusa przyciska nas", poświęcony jest św. Pawłowi.

Pastorelli France, DOSTOJEŃSTWO CHOROBY, przekład autoryzowany Anny Leo, Poznań (b. r.), Księgarnia św. Wojciecha, s. 203.

Każdy, kto spotyka się z problemem choroby albo w swoim życiu, albo w życiu innych ludzi, powinien przeczytać tę książkę, która powstała w specjalnych warunkach. Są to przemyślenia i obserwacje wysoce uzdolnionej pianistki, którą obłożna i długotrwała choroba zmusiła do zaniechania gry całkowicie.

Szwejnic Edward, ks., ETYKA. PODRĘCZNIK DLA SZKÓŁ ŚREDNICH, Poznań 1927, Księgarnia św. Wojciecha, s. 254.

Książka, przeznaczona dla starszej młodzieży studiującej, zaleca się oryginalnym, nowoczesnym ujęciem i naświetleniem problemów etycznych.

Winkowski Józef, ks., ZARYS ETYKI I ASCETYKI KATOLICKIEJ, Kraków 1947, Wydawnictwo Mariackie, s. 406.

Autor, doświadczony pedagog, długoletni katecheta, omawia w sposób bardzo jasny i praktyczny zagadnienia z zakresu etyki ogólnej i szczegółowej mając na względzie potrzeby przede wszystkim młodzieży.

Woroniecki Jacek, ks., dominikanin, KATOLICKA ETYKA WYCHOWAWCZA, Kraków 1948, Wydawnictwo Mariackie, t. I: Etyka ogólna, s. 420; t. II, cz. I: Etyka szczegółowa, s. 476.

W oparciu o Summę św. Tomasza autor, wybitny teolog polski, daje dość gruntowne omówienie zagadnień z zakresu filozofii i teologii moralnej (jego zdaniem ma to być „zwięzły skrót") dla szerokiego ogółu inteligencji. Dalsza część II tomu nie wyszła drukiem lecz w maszynopisie. Treść: T. I. R. I. Pojęcia i wiadomości wstępne. R. II. Cel w życiu człowieka. R. III. Władze umysłowe człowieka i ich rola w życiu moralnym. R. IV. Władze umysłowe człowieka i ich udział w życiu moralnym człowieka. R. V. Prawo moralne. R. VI. Dobro i zło moralne. R. VII. Łaska. R. VIII. Wychowanie. T. II. Cz. I. R. IX Wstępny. R. X. Roztropność — cnota dobrze wychowanego sumienia. R. XI. Wiara. R. XII. Nadzieja i bojaźń Boża. R. XIII. Miłość. R. XIV. Pobożność i pokuta. R. XV. Umiarkowanie i cnoty pokrewne. R. XVI. Męstwo i cnoty pokrewne.

B. WYCHOWANIE I SAMOWYCHOWANIE

Fassbender Marcin, prof. dr, KRÓLEWSKI KUNSZT WOLI. MYŚLI O CELU I METODZIE KSZTAŁCENIA WOLI ORAZ SAMOWYCHOWANIA, tłumaczyła I. S. z XVII—XX wyd. niemieckiego, Poznań 1939, Księgarnia św. Wojciecha, s. 208.

Psychologiczny problem kształcenia woli rozpatrywany przede wszystkim z punktu widzenia samowychowawczego. Ujęcie praktyczne. Podkreślona jest harmonia pomiędzy naturalnym kształceniem woli a samowychowaniem praktycznym w duchu chrześcijańskim z uwzględnieniem idei zespolenia jednostki ludzkiej z Bogiem. Dość szczegółowy spis treści. Dużo zebranych wypisów z różnych autorów.

Foerster Fryderyk Wilhelm, STARE I NOWE WYCHOWANIE, przełożył z niemieckiego Joachim Brachman, Katowice 1938, Księgarnia Katolicka, s. 207.

Próba syntezy pedagogiki tradycyjnej i nowoczesnej. Choć niektóre zagadnienia i sposoby ujęcia stały się już „wczorajsze", książka i dziś warta czytania.

Górski Karol, WYCHOWANIE PERSONALISTYCZNE, Poznań 1936, Kultura Katolicka t. 12, s. 244.

W oparciu o system tomizmu autor, obecnie profesor na uniwersytecie toruńskim, próbuje dać zarys doktryny wychowawczej, nazwanej personalizmem. Podstawą wskazań jest wiara, że człowiek jest wartością niewspółmiernie wyższą od wszelkich rzeczy materialnych.

KATOLICKA MYŚL WYCHOWAWCZA. Pamiętnik 2 Studium Katolickiego w Wilnie 1936, Poznań 1937. Naczelny Instytut Akcji Katolickiej, s. 358.

Różnorodne problemy związane z wychowaniem młodzieży szkolnej. Referaty, wygłaszane przez specjalistów, księży i osoby świeckie, na pewno i dziś posiadają wartość.

Korewa Aleksander, KSZTAŁCENIE CHARAKTERU, Wrocław 1946, Księgarnia „Postęp", s. 125.

Autor zwraca się do młodych — od 18 do 24 lat — którzy, przejęci entuzjazmem, szukają ideału godnego człowieka. Książka dobra jako wprowadzenie do pracy nad sobą.

Kreutz Mieczysław, prof. dr, KSZTAŁCENIE CHARAKTERU. WSKAZÓWKI PRAKTYCZNE, Warszawa 1946, „Nasza Księgarnia", s. 109.

Rozsądne życiowe rady z punktu widzenia przyrodzonego. Książka lepiej napisana niż poprzednia.

Pius XI, ENCYKLIKA „O CHRZEŚCIJAŃSKIM WYCHOWANIU MŁODZIEŻY" (*Divini illius magistri*) Z DN. 1. 12. 1929 R., przełożył i objaśnieniami opatrzył ks. J. Korzonkiewicz, Poznań 1932, Kancelaria Prymasa Polski, s. XVIII, 102.

C. MAŁŻEŃSTWO, ETYKA PŁCIOWA

Bureau Paweł, prof., ROZPRZĘŻENIE OBYCZAJÓW. STUDIUM SOCJOLOGICZNE, z oryginału francuskiego przełożył M. M., Kraków 1929, Wyd. Księży Jezuitów, s. 494.

Burger Lisbeth, 40 LAT W SŁUŻBIE BOCIANA. Z ZAPISKÓW DZIENNIKA POŁOŻNEJ, przekład z niemieckiego, Katowice 1931. s. 381.

Oryginał niemiecki miał 45 000 nakładu i 40 wydań, tłumaczony był na inne języki. Książka — to zapiski zwyczajnej położnej w małym miasteczku prowincjonalnym z okresu jej czterdziestoletniej pracy zawodowej, luźne epizody i przeżycia, przeplatane uwagami na temat zagadnień ogólnoludzkich. Opowiadania są wolne od pruderii i od ckliwego sentymentalizmu. Książka jest pierwszorzędną apologią chrześcijańskiego małżeństwa, uzgodnionego z prawami natury. Dużo w niej prawdy życiowej.

Foerster Fryderyk Wilhelm, SEKSUALNA ETYKA I PEDAGOGIKA, z III wydania niemieckiego przetłumaczył Karol Schott, Warszawa 1911, Biblioteka „Prądu" nr 3, s. 204.

Georg Iwan Eugen, Z TAJNIKÓW POŻYCIA MAŻŁEŃSKIEGO i JEGO SPOŁECZNYCH POWIKŁAŃ, autoryzowany przekład z niemieckiego L. S., poprzedzony uwagami wstępnymi prof. dr P. Gantkowskiego, wyd. II, Poznań [1937], Księgarnia św. Wojciecha, s. 191.

Dzieło, przełożone na wiele języków, zapoznaje czytelnika z metodą Smuldersa na podstawie odkryć Ogino-Knausa.

Haluschka Helene, ADAM I EWA, przełożyła Zofia Starowieyska-Morstinowa, Warszawa 1936, Wyd. Księży Jezuitów, s. 110.

Haluschka Helene, W CZTERY OCZY, przełożyła Zofia Starowieyska-Morstinowa, Warszawa 1936, Wyd. Księży Jezuitów, s. 126.

W obu broszurach, napisanych z humorem i dużą znajomością życia, autorka zarysowuje „na wesoło" psychologię mężczyzny i kobiety oraz problemy małżeńskiego pożycia.

Haluschka Helene, SŁUCHAJ, EWO! NOWOCZESNYM PANNOM KU ROZWADZE, przełożyła Zofia Starowieyska-Morstinowa, Warszawa 1938, Wyd. Księży Jezuitów, s. 150.

Podobnie „na wesoło" omówiony problem kobiety współczesnej.

Kozubski Zygmunt, ks., PODSTAWY ETYKI PŁCIOWEJ, wyd. II, Poznań 1947, Abertinum, s. 174.

Próba analizy rzeczowej zjawisk życia płciowego celem wyczytania w nim praw naturalnych. Problem seksualny został potraktowany pod kątem widzenia zasadniczej normy obowiązującej w tym zakresie.

LIST PASTERSKI BISKUPÓW POLSKICH DO DUCHOWIEŃSTWA I WIERNYCH O MAŁŻEŃSTWIE, Poznań 1922, Druk. św. Wojciecha, s. 46.

MAŁŻEŃSTWO W ŚWIETLE NAUKI KATOLICKIEJ. PRACA ZBIOROWA PROFESORÓW UNIWERSYTETU LUBELSKIEGO, Lublin 1928, Towarzystwo Wiedzy Chrześcijańskiej, Lublin, t. I, s. 389.

O'Brien John Anthony, RYTM MAŁŻEŃSKI, z V wydania amerykańskiego przełożył J. E. Pawski, Warszawa 1949, Wyd. M. Fuksiewicz, s. 145.

Okoński Włodzimierz, WIELKA TAJEMNICA, wyd. II, Warszawa 1947 Biblioteka Dobrej Książki nr 1; wyd. III, Londyn 1956, „Veritas", s. 255.

Książka przeznaczona zasadniczo dla młodzieży męskiej. Informacje o życiu seksualnym (najbardziej ogólnikowe), a głównie o wykroczeniach w tej dziedzinie i o ich skutkach (prostytucja, choroby weneryczne, spędzanie płodu). Obszernie omówione samowychowanie i w ogóle strona moralna zagadnienia, a także higiena i środki naturalne, pomocne do opanowania się. Punkt widzenia katolicki, podejście bardzo szlachetne; do przyjęcia także dla człowieka niereligijnego.

Pius XI, ENCYKLIKA O MAŁŻEŃSTWIE CHRZEŚCIJAŃSKIM (*Casti connubii*) Z DNIA 31. 12. 1930 R., przełożył ks. bp S. Okoniewski, Kraków 1931, Wyd. Księży Jezuitów, s. 79.

Podoleński Stanisław, ks., T. J., O ŻYCIE NIENARODZONYCH, Kraków 1933, Wyd. Księży Jezuitów, s. 126.

Jest to szersze opracowanie artykułów drukowanych w „Przeglądzie Powszechnym" 1932/33 r. Sztuczne poronienia rozpatrywane z różnych punktów widzenia: lekarskiego, etycznego, prawnego.

Sawicki Franciszek, ks., FENOMENOLOGIA WSTYDLIWOŚCI. Z PROBLEMÓW SEKSUALNEJ MORALNOŚCI, wyd. II, Kraków 1949, Wydawnictwo Mariackie, s. 31.

Wykład na „Tygodniu Filozoficzno-religijnym" w r. 1937 dla młodzieży akademickiej, oparty głównie na poglądach św. Tomasza i Maxa Schelera.

Sawicki Franciszek, ks. dr, FILOZOFIA MIŁOŚCI, wyd. II, Poznań 1937, Naczelny Instytut Akcji Katolickiej, Kultura Katolicka t. I, s. 126.

Schilgen Hardy, O., T. J., NA USŁUGACH STWÓRCY. WIĄZANKA MYŚLI DLA KATOLICKICH NOWOŻEŃCÓW I MAŁŻONKÓW, wyd. IV, przełożył z niemieckiego ks. T. Czaputa, Kraków 1935, Wyd. Księży Jezuitów, s. 133.

Schilgen Hardy, O., T. J., O CZYSTOŚĆ MŁODZIEŻY. RZECZ O WYCHOWANIU DO CZYSTEGO ŻYCIA DLA RODZICÓW, WYCHOWAWCÓW I DUSZPASTERZY, z oryginału niemieckiego przełożył ks. Stefan Komorowski T. J., Kraków 1928, Wyd. Księży Jezuitów, s. 270.

Szymański Antoni, ks. dr, OGRANICZENIE URODZIN I KARALNOŚĆ PRZERYWANIA CIĄŻY, Lublin 1930, Biblioteka „Prądu", z. 6, s. 72.

Urban Jan, ks., NA ŚLUBNY KOBIERZEC. KSIĄŻKA DLA PANIEN, NARZECZONYCH I MŁODYCH MĘŻATEK PRZEZ KS. ..., Poznań 1925, Księgarnia św. Wojciecha, s. 162.

Vermeersch Arthur, ks. T. J., KATECHIZM MAŁŻEŃSTWA CHRZEŚCIJAŃSKIEGO WEDŁUG ENCYKLIKI „CASTI CONNUBII", za zezwoleniem autora z francuskiego przełożył ks. Jan Korzonkiewicz, Poznań 1932, Księgarnia św. Wojciecha, s. 97.

Wicher Władysław, ks., JAK WYCHOWAĆ MŁODZIEŻ, ZWŁASZCZA MĘSKĄ W CZYSTOŚCI, Katowice 1948, Nakładem Księgarni św. Jacka, s. 19.

Wicher Władysław, ks., ŚWIADOME MACIERZYŃSTWO, Włocławek 1935, s. 13.

Odbitka z „Ateneum Kapłańskiego" R. 20: 1934, t. 34, z. 5.

D. ZAGADNIENIA SPOŁECZNE

Leon XIII, ENCYKLIKA „RERUM NOVARUM" Z DNIA 15. 5. 1891, (kilka wydań polskich), wydał ks. Jan Piwowarczyk, Kraków 1937, s. 97.

Pius XI, ENCYKLIKA O ODNOWIENIU USTROJU SPOŁECZNEGO. W 40-tą ROCZNICĘ WYDANIA ENCYKLIKI „RERUM NOVARUM" PRZEZ LEONA XIII Z DN. 15. 5. 1931, łaciński i polski tekst, przetłumaczył i komentarzem opatrzył ks. J. Piwowarczyk, Poznań 1935, Wyd. Rady Społecznej przy Prymasie Polski, s. 156.

Wyszyński Stefan, ks. (kardynał), DUCH PRACY LUDZKIEJ. KONFERENCJE O PRACY, Włocławek 1946, Księgarnia Powszechna, s. 189.

Różne aspekty zagadnienia pracy w świetle nauki katolickiej.

Zamoyska Jadwiga, jenerałowa, O PRACY, wyd. II, przygotował ks. S. Bross, Poznań 1938, Naczelny Instytut Akcji Katolickiej, Ideały i Życie t. 7, s. 165.

Autorka — zmarła w opinii świętości w r. 1923 — podaje szereg praktycznych, rozsądnych myśli w związku z problemem pracy, które w dużej części i dziś jeszcze są aktualne.

dok. nastąpi

Leokadia Małunowicz

ZDARZENIA — KSIĄŻKI — LUDZIE

NA CHRZEŚCIJAŃSKICH ŚLADACH EGZYSTENCJALIZMU

Do bogatej na Zachodzie literatury analizującej i popularyzującej egzystencjalizm dołączyła się ostatnio i polska publikacja. Jest nią wydana w bieżącym roku przez londyńską Oficynę Poetów i Malarzy niewielka, czterdziesto-stronicowa książeczka Tymona Terleckiego pt. *Egzystencjalizm chrześcijański*. Terlecki jest znanym emigracyjnym krytykiem literackim, widzącym i oceniającym filozofię głównie poprzez jej związki z literaturą i kulturą, co znalazło wyraz także w jego szkicu o egzystencjalizmie chrześcijańskim, a raczej o jego najwybitniejszym współczesnym przedstawicielu — Gabrielu Marcel. Wpłynęło to przemożnie na styl i formę szkicu Terleckiego: zajmuje się on egzystencjalizmem i Marcelem nie jako badacz i systematyk filozofii, lecz jako człowiek uwikłany w perypetie i dramaty współczesnej cywilizacji i kultury i próbujący z tych konfliktów wyjść dla siebie, swego światopoglądu i hierarchii wartości obronną ręką.

Mówiąc o egzystencjalizmie współczesnym autor nie chciał i nie mógł wprawdzie pominąć milczeniem jego historycznej i filozoficznej genezy, zwęził ją jednak i skrócił w sposób dla współczesnego historyka filozofii wręcz gorszący. Autor *Egzystencjalizmu chrześcijańskiego* niechętnie ustosunkowuje się do usiłowań takiego np. Maritaina, próbującego odnaleźć ślady filozofii egzystencjalnej w dziejach św. Tomasza z Akwinu i wspiera cały egzystencjalizm na trzech nazwiskach: Kierkegaarda, Sartre'a i Marcela. Zresztą i Kierkegaarda traktuje Terlecki wyłącznie jako wymagającego historycznej wzmianki protagonistę egzystencjalizmu, natomiast duch i koncepcja Sartre'a unoszą się stale nad jego wywodami, chociaż samo nazwisko twórcy *Muru* pada stosunkowo rzadko. Wartość dzieł Marcela (przede wszystkim dzieł literackich: Terlecki bezustannie podkreśla, że myśl filozoficzna Marcela jest tylko komentarzem do jego dramatów) polega, zdaniem polskiego krytyka, wyłącznie na sile ich repliki wobec nihilizmu i pesymizmu będących kośćcem sartrowskiego światopoglądu. Waga, jaką Terlecki do takiej repliki przywiązuje, świadczy pośrednio o potędze destrukcyjnego wpływu, jaki egzystencjalizm w wy-

daniu sartrowskim wywiera na intelektualne i kulturalne życie Zachodu.

Toteż Terlecki pracowicie wydobywa podobieństwa spokrewniające Marcela i Sartre'a, by tym silniej podkreślić dzielące ich różnice. Polskiego pisarza pasjonuje przede wszystkim problem miejsca człowieka w czasie, świecie i kulturze, zagadnienie jego uczestnictwa w życiu, które właśnie egzystencjalizm podniósł do rangi głównej przesłanki dwudziestowiecznego dramatu ludzkości. Marcel odpowiada na wszystkie te problemy i kryjące się za nimi pytania twierdząco: po prostu tam, gdzie Sartre mówi „nie", chrześcijański egzystencjalista głosi z wielką siłą i odpowiedzialnością swoje „tak". To właśnie najbardziej zbliża Terleckiego do chrześcijańskiej adaptacji egzystencjalizmu i każe mu wracać po kilkakroć do kwestii czynnego współuczestnictwa w życiu, traktowanej jak najbardziej serio odpowiedzialności za cywilizację i kulturę.

Książka Terleckiego wykazuje zdumiewające podobieństwa z twórczością polskich, zwłaszcza młodych, pisarzy emigracyjnych, stanowi jak gdyby ciągły, choć nie bezpośredni komentarz do gnębiących ich pytań i dylematów, które tak łamią i wikłają liryczny monolog Jerzego S. Sito, Bogdana Czaykowskiego, czy nawet Bolesława Taborskiego. Świadczy to o tym, że egzystencjalizm dla przeciętnego intelektualisty na Zachodzie jest nie tyle wadzącym specjalistów ze sobą systemem filozoficznym, ile swoistą metaforą zasadniczych dylematów i konfliktów życia.

Terlecki tylko z pozoru streszcza Marcela, w istocie zaś wyszukuje w jego poglądach i rozważaniach wszystko to, co mogłoby ocalić myśl i serce współczesnego człowieka przed dławiącym uściskiem zwątpienia i rozpaczy.

Zbigniew Pędziński

OPINIA PUBLICZNA A DEMOKRACJA

„Le Monde" z dnia 20. II. 1958 r. porusza bardzo ciekawy problem zagrożenia systemu demokracji przez masowe urabianie opinii publicznej.

Na pewno łatwiej jest przeprowadzać badania nad konkretną treścią opinii publicznej, niż dać jej definicję, wyjaśnić skomplikowane procesy jej powstawania wyśledzić jej powiązania ze strukturą społeczną i polityczną, ocenić oddziaływanie. Tym zagadnieniom poświęcił Ośrodek Wiedzy Politycznej w Nicei niedawno opublikowaną *Opinię publiczną*. Jest to praca zbiorowa pod kierownictwem M. Bergera, stanowiąca poważny przyczynek do klasycznego dzieła M. Stoetzela, podstawy rozważań na ten temat.

Opinia publiczna jako dzieło zbiorowe wykazuje duże rozbieżności zarówno w potraktowaniu samego tematu jak i w wartości poszczególnych artykułów. Wszyscy jednak autorzy uważają problem za bardzo trudny. Już na pierwsze zasad-

nicze pytanie, czym jest opinia publiczna podają różne odpowiedzi: jest to suma opinii indywidualnych, skrystalizowanie się różnych prądów myślowych wokół jakiegoś faktu lub ekstrakt opinii indywidualnych.

Socjologowie cofają się przed definicją dążą do ustalenia składników i zadowalają się stwierdzeniem, „kiedy" możemy mówić o opinii publicznej. O tym zaś, że istnieje opinia publiczna, możemy się przekonać tylko drogą konkretnych stwierdzeń. Takie stanowisko prowadzi do zacieśnienia pola badań.

Political scientists mają punkt widzenia mniej sprecyzowany, ale za to szerszy, bardziej skłaniający do myślenia. Usiłują oni poddać rozważaniom opinię publiczną w większych grupach i w powiązaniu z życiem politycznym. Nie rozróżniają oni jednak dostatecznie opinii od postawy, opinii publicznej od opinii politycznych (co nie jest wcale tym samym, zarówno z punktu widzenia psychologii, jak i socjologii), opinii publicznej od opinii, którą by można nazwać narodową.

Jedynymi, którzy znajdują się na marginesie tego niepokoju, są marksiści, będący w posiadaniu definicji, wysnutej z koncepcji leninowskich. Opinia jest u nich uwarunkowana społecznie, zorientowana w stronę zagadnień publicznych, a wyrażana jest przez jednostki o charakterze reprezentantów organizacji społecznych i politycznych.

Oczywiście, te różnice w pojmowaniu przedmiotu badań pociągają za sobą różnice w sformułowaniu treści. I tak dla socjologów Zachodu zasadniczym czynnikiem w formowaniu się opinii są prawa psychologiczne, zaś dla marksistów te prawa są przeciwieństwem opinii publicznej.

Jednym z podstawowych problemów, który nurtuje wszystkich autorów tego zbiorowego dzieła, to stosunek opinii publicznej do demokracji. Wyczuwa się u nich duży niepokój w traktowaniu tego problemu. Demokracja polega m. in. na szczerym i pełnym wypowiadaniu się społeczeństwa, a polityka winna kierować się tą opinią. Autorowie tego dzieła stwierdzają, że opinia z roli kierownika spadła do roli kierowanego. Potężne dziś i masowe środki oddziaływania na opinię publiczną, takie jak prasa czy radio, pozostające w ścisłej zależności od państwa lub od wielkich kompanii, w zasadzie budują lub burzą opinię publiczną. Aby ułatwić masową asymilację i doprowadzić do skrystalizowania się opinii podaje się gotowe formułki, w skład których wchodzą symbole teoretyczne i abstrakcyjne, nie zaś fakty. W ten sposób opinia publiczna nie ma wpływu na bieg wypadków. Decyzje polityczne zależą nie od opinii publicznej ale od opinii ścisłej i zamkniętej grupy polityków.

Gigantyczny rozwój technicznych środków informacji publicznej (prasa, radio, telewizja) sprowadził w konsekwencji zachwianie się istotnych podstaw demokracji. W XIX w. problem formowania się opinii publicznej sprowadza się do walki obywateli o wolność wypowiadania się. Obecnie chodzi o to, kto zagarnie władzę nad nowoczesnymi środkami

informacji, aby pokierować, nadać orientację, urobić opinię publiczną. Nie wolność jest przedmiotem sporu — ale władza. Indywidualny człowiek jest całkowicie wyeliminowany z tej walki, stał się on tylko stawką, o którą toczy się gra i która przypadnie w udziale zwycięzcy. W tych warunkach ani *régime* oparty na supremacji opinii publicznej, ani swobody demokratyczne nie znaczą wiele. Chodzi tu zresztą nie tylko o propagandę, ale o wszystko, co jest przedmiotem tych potężnych środków rozpowszechniania: o rozrywkę, o reklamę, o informację. Nawet w tym wypadku, gdy dba się o to, by informacja była rzetelna i uczciwa, i wtedy również zagraża niebezpieczeństwo ujednolicenia opinii, która nie tworzy się już koło pewnej grupy osób czy idei, ale jest urabiana z góry. Sytuacja jest poważna, tym bardziej że żaden z autorów nie podaje, ani nie proponuje jakiegoś rozwiązania czy lekarstwa na to zjawisko.

W ostatecznej ocenie w. w. artykułów stwierdzić musimy, że budzą one u czytelnika niepokój myślowy co do dalszego losu systemu demokracji, ukazują nam rzeczywistość bardzo trudną, odrzucając zarazem wszelkie iluzoryczne pociechy.

Teresa Skawińska

MIĘDZYNARODÓWKA UCZONYCH

Całe trzy lata poświęcił Robert Jungk autor książki *Jaśniej od tysiąca słońc* badaniom wypowiedzi naukowców, którzy dokonali rozbicia atomu, którzy w rękach swych trzymają siłę „bardziej olśniewającą niż światło tysiąca słońc" — jak mówi święta pieśń Hindusów *Bhagavadgità*.

„Arts" z kwietnia br. zamieszcza na ten temat krótki artykuł, w którym Jungk podaje wyniki przeprowadzonych badań.

Najbardziej zaskakującym wydarzeniem drugiej połowy XX w. — po dokonaniu rozbicia atomu — jest kryzys moralny dotykający fizyków. Uczeni, a specjalnie fizycy, stanowią dziś uprzywilejowaną kastę społeczeństwa. We wszystkich bez wyjątku krajach cieszą się specjalnymi względami. Nic dziwnego, trzymają przecież w swoich rękach tajemnicę przyszłości. Od stopnia ich wiedzy — ale także i woli — zawisły wszystkie superkonstrukcje cywilizacji jutra.

Znane jest powszechnie wystąpienie metodystów niemieckich, którzy w 1944 r. wysłali list do Hitlera, przezywając go szatanem. Niezwłocznie w sprawę wdało się gestapo, lecz zaledwie zdołało poaresztować winowajców, już nadszedł rozkaz z Ministerstwa Wojny, żądający wypuszczenia ich na wolność. Wszyscy aresztowani byli specjalistami niezbędnymi do konstrukcji nowej broni. Ciekawe jest jednak to, że wrócili oni najspokojniej do kontynuowania swych prac, jakkolwiek ich przekonania powinny był ich od tego odwieść.

Ale to był właśnie dramat naukowców aż do czasu wybuchu bomby w Hiroszimie. Ich przekonania i ich prace rozmieszczone były na dwóch różnych płaszczyznach.

Cóż się od tego czasu zmieniło?

Ta krwawa katastrofa, po której — jak wiadomo — spalono 75 000 porażonych ciał polewając je benzyną, przywróciła uczonym świadomość istnienia świata. Niektórzy uśmiechną się na to stwierdzenie, ale tylko dlatego, że nie znają mentalności uczonych odosobnionych w swych laboratoriach i pracowniach, miłośników abstrakcji, żądnych uzyskania za wszelką cenę pozytywnych wyników swych badań i uważających wszelką pracę społeczną po prostu za stratę czasu.

Otóż dziś można stwierdzić, że ogromna większość fizyków czuje ciążącą na nich odpowiedzialność za dokonane odkrycia. I tak W. Pauli (nagroda Nobla 1945 r.), słynny fizyk wiedeński, stwierdza: „gdybym mógł na nowo rozpocząć życie, obrałbym inną drogę" — dając tym wyraz swym obawom przed najgorszym. Osiemnastu fizyków niemieckich odmawia swej współpracy przy konstrukcji bomby. Inni jak Weizsaecker, Gamov, Kapica, zaprzestali pracy w dziedzinie fizyki.

Większość fizyków żyje w świecie absolutu. Dla wielu, fizyka pozostaje w ścisłym związku z estetyką, jest jakimś rodzajem idealnych zapasów. Takim jest Ulam, prawdziwy ojciec bomby wodorowej. Rysy jego twarzy — jak podaje Jungk — są wprost uduchowione, dla niego fizyka to rodzaj wniosłego, cudownego marzenia.

Na szczęście ludzi ci zdecydowali się zejść na ziemię, zainteresować się problemami ekonomicznymi i społecznymi, a w razie potrzeby, zdecydowali się przeciwstawić politykom i militarystom.

Nie obejdzie się to bez przeżycia wielkiej tragedii wewnętrznej. Wszak są to ludzie nieprzygotowani do roli ludzi czynu, bezbronni, jak dzieci, przed skutkami propagandy, nieświadomi prawie zupełnie problemów politycznych. Nieraz aż zdumiewa brak kultury filozoficznej u fizyków o najbardziej szerokich umysłach. Będą oni musieli przezwyciężyć niejako własną siłę, która ma źródło właśnie w ich koncentracji myślowej, w ich odosobnieniu.

W marcu br. odbyła się w Kanadzie międzynarodowa konferencja, w której m. in. wzięli udział Polacy, Chińczycy, Amerykanie i Rosjanie. Celem konferencji był problem kontroli wykorzystania energii jądrowej. Zbierze się ona po raz drugi we wrześniu br. po konferencji w Genewie.

Istnieje również związek uczonych całego świata, którego celem jest budzenie poczucia odpowiedzialności wśród fizyków atomowych za ich prace.

Jedno jest obecnie ważne. To, że na arenie międzynarodowej pojawiła się nowa siła polityczna, z którą muszą się liczyć rządy państw. Władcy nauki wychodzą ze swych laboratoriów, aby zważyć i ocenić konsekwencje swych naukowych odkryć.

Teresa Skawińska

WŚRÓD PUBLIKACJI FILOZOFICZNYCH

Nakładem „Pallottinum" ukazała się książka z rodzaju tych, których brak już od bardzo dawna odczuwano na rynku księgarskim: *Wstęp do filozofii* ks. Mariana Kowalewskiego (Poznań 1958, s. 220, cena 20 zł; Biblioteka pomocy seminaryjnych, t. I). Wstęp ten, choć przeznaczony w zasadzie dla studiujących filozofię w seminariach duchownych, może stać się doskonałym wprowadzeniem w problematykę filozoficzną dla każdego, kto sprawami tymi chce się zainteresować. Autor nie zakłada u czytelnika żadnych wiadomości z zakresu filozofii. I przez cały czas wykładu pamięta o tym nic nie wiedzącym z początku odbiorcy. Toteż pisze prosto i przystępnie, stara się podawać to, co istotnie najbardziej potrzebne dla zrozumienia zagadnienia, a wreszcie od samego początku wyjaśnia każdy nowo wprowadzony termin. Tę ciągłą troskę o czytelnika trzeba tu szczególnie podkreślić.

Książka dzieli się na pięć części: 1. Czym jest filozofia, 2. Czym zajmuje się filozofia, 3. Jak się rozwijała filozofia, 4. Neotomizm, 5. Poradnik filozoficzny. Zaopatrzona jest także w skorowidz imienny i rzeczowy.

Chcąc w sposób możliwie najprostszy zorientować się w stanowisku filozoficznym jakiegoś autora sięgamy zwykle do przyjętej przez niego definicji filozofii. Ks. Kowalewski opiera je na określeniu Raeymaekera: „filozofia jest zbiorem wiadomości, zdobytych metodycznie siłami naturalnego rozumu i powiązanych w jeden system, którego celem jest wytłumaczenie wszystkich rzeczy przez ich podstawowe i ostateczne przyczyny i powody" (s. 47). Jak łatwo zauważyć, nie znajduje się w niej termin: nauka. Autor wyjaśnia wprawdzie, że naukowy charakter filozofii zagwarantowany jest stwierdzeniem jej metodyczności i systematyczności oraz że nie wprowadza tu terminu „nauka" wobec jego ścisłego związania z naukami szczegółowymi. Tymczasem doprowadziło to do drugiej skrajności: wobec niezaznaczenia obiektywności i intersubiektywnej sprawdzalności filozofii Autor przybliżył ją mimo wszystko do „światopoglądu", przed czym tak często przecież skądinąd przestrzega. Chyba zresztą zbyteczna jest obawa przed sprowadzeniem filozofii — poprzez termin „nauka" — do rzędu nauk szczegółowych: termin ten przecież, przynajmniej w naszym języku, ma inny, szerszy zakres i inne nieco znaczenie niż francuskie czy angielskie *science*, odnoszące się tam istotnie do nauk przyrodniczych. Wreszcie mówimy przecież o n a u k a c h filozoficznych (przeciwstawiając je nie-filozoficznym), takich, jak choćby teoria poznania, metafizyka, etyka, estetyka itp. (nie ma więc powodu odbierać tego miana ich zbiorowi).

Drugą dyskusyjną sprawą jest podany w omawianej książce p o d z i a ł filozofii. W szczególności chodzi o włączenie w jej zakres —

w dodatku na równi z teorią poznania — logiki i metodologii nauk. Wydaje się, że jedna i druga winny stać jednak poza filozofią. Logika jest „narzędziem" (*organon!*) wszelkiej nauki, nie tylko filozofii, a przedmiot materialny i formalny metodologii nauk trudno traktować na równi z analogicznym przedmiotem filozofii. I jeśli nawet niekiedy ta sama rzeczywistość staje się przedmiotem badań tak jednej, jak i drugiej (np. filozofia nauki), to przecież aspekt tych badań w obu wypadkach jest zupełnie różny. W końcu, ani logika, ani metodologia nie podają żadnych ostatecznych racji, a ten postulat musi spełnić każda nauka filozoficzna.

I wreszcie sprawa trzecia: przedmiot najważniejszej nauki filozoficznej — metafizyki. Pomijając już bardzo dyskusyjną i zarzucaną już raczej koncepcję, jakoby pojęcie bytu otrzymywało się na drodze abstrakcji tylko o „stopień wyższej" od tzw. abstrakcji matematycznej, a nie na drodze postępowania specyficznego dla metafizyki — tzw. separacji, zwróćmy uwagę na następujące sformułowania: „Pojęcie bytu odnosi się więc do materii i ducha, rzeczy istniejącej w świecie zewnętrznym i w świecie ludzkiej myśli, czyli w pojęciu bytu, jak w ogromnej syntezie, zawiera się wszystko. Żeby wszystkie rzeczy, tak różnorodne co do swej natury, mogły być objęte jednym pojęciem bytu, muszą być one wszystkie sprowadzone niejako do jednego wspólnego mianownika. Mianownik ten musi koniecznie posiadać charakter niematerialny, to znaczy, gdy mówimy „byt", myślimy o wszystkich rzeczach bez wyjątku, ale i bez względu na to, czy są one materialne czy niematerialne..." (s. 63; podkr. moje — W. S.). Powyższe sformułowania, przytoczone specjalnie w dość obszernym kontekście, budzą poważne zastrzeżenia. Prawdą jest bowiem, że pojęcie bytu musi być sformułowane tak, by można je było odnieść do każdej rzeczy każdego zjawiska, trudno się jednak zgodzić, by zawierało się w nim „jak w ogromnej syntezie... wszystko". Przecież w ten sposób realizowałaby się w bycie jakaś sprzeczność: koncepcja dopuszczalna na gruncie dialektyki heglowskiej — niemożliwa jednak do przyjęcia w filozofii tomistycznej. Nie jest też szczęśliwe posłużenie się przez autora terminem „wspólnego mianownika", który znowu sugeruje jednoznaczne, nie analogiczne ujęcie bytu. Zasadniczy wreszcie sprzeciw budzi niesprecyzowany zresztą bliżej postulat „niematerialności" tego „wspólnego mianownika": jako taki nie mógłby on objąć przedmiotów materialnych — co później Autor postuluje. Mści się tu właśnie metoda abstrakcji, która ma rzekomo prowadzić do sformułowania metafizycznego pojęcia bytu: tymczasem pojęcie to nie może powstać na drodze wyłącznie treściowego abstrahowania, lecz musi zostać tak skonstruowane, by odnosić się mogło — w sposób analogiczny — do każdej zdeterminowanej treści — tak materialnej, jak i niematerialnej — do każ-

dej istoty, której przysługuje odpowiadające jej istnienie. Pojęcie bytu implikuje więc nie warunek „niematerialności", lecz postulat zdeterminowania treściowego i egzystencjalnej aktualizacji desygnatu.

Przy książce tego rodzaju, jak omawiany właśnie *Wstęp*, na pewno nie łatwo ustrzec się drobnych nieścisłości czy uproszczeń, do których z różnych stron można by zgłaszać mniej lub bardziej uzasadnione pretensje (np. nierozróżnienie nominalizmu i konceptualizmu — s. 55, pominięcie roli stoików w szkicu rozwoju logiki — s. 60, czy przeciwstawienie nauk szczegółowych jako badających tylko zmysłowe zjawiska — filozofii, badającej tylko stronę „noumentalną" — s. 31). Można by pytać, czy celowe jest umieszczanie tu zarysu historii filozofii, który nie wystarcza przecież dla jej zrozumienia, gdy i tak studentów Seminariów obowiązuje egzamin oparty chyba na pełniejszych opracowaniach, a także żałować, że Autor nie zachęcił przy okazji swych czytelników do samodzielnej lektury klasycznych tekstów filozoficznych. Ale to już drobiazgi.

Podkreślmy natomiast bardzo cenną i zbierającą mnóstwo potrzebnych informacji część czwartą książki, poświęconą neotomizmowi, przede wszystkim zaś część piątą, „Poradnik filozoficzny". Ta ostatnia zawiera przegląd polskich i obcych wstępów, podręczników i słowników filozoficznych, podaje najważniejsze czasopisma filozoficzne, a także informuje o instytutach, w których wykłada się filozofię tomistyczną.

*

W serii „Rozpraw doktorskich, magisterskich i seminaryjnych" Towarzystwo Naukowe KUL wydało pracę doktorską ks. M. Jaworskiego pt. *Arystotelesowska i tomistyczna teoria przyczyny sprawczej na tle pojęcia bytu* (Lublin 1958, s. 135, cena 25 zł). Rozdziały: 1. Treść pojęcia bytu u Arystotelesa i św. Tomasza, 2. Pojęcie przyczyny sprawczej jako źródła ruchu, 3. Forma racją przyczynowania sprawczego, 4. Treść pojęcia przyczyny pierwszej.

W oparciu o szeroki materiał porównawczy Autor wykazuje różnice, jakie zachodzą między Arystotelesem i Tomaszem w ich koncepcji przyczyny sprawczej, dochodząc do wniosku, że różnice te uwarunkowane są pojęciami bytu, którymi obaj filozofowie się posługują. Bytem dla Arystotelesa jest przede wszystkim substancja, która z kolei znaczy tyle, co: 1. podmiot orzekania, 2. forma, 3. materia, 4. konkretna istota rzeczy. Operując terminologią Gilsonowską można więc powiedzieć, że arystotelesowskie pojęcie bytu jest pojęciem typowo esencjalnym, tłumaczącym rzeczywistość wyłącznie w porządku istoty. Tomasz, przejmując od Arystotelesa uwarunkowania esencjalne bytu, dodaje do nich — jako mo-

ment najważniejszy — uwarunkowanie egzystencjalne: istnienie. Byt więc jest istotą (w szczególności substancją) obdarzoną istnieniem. Terminy arystotelesowskie zostają zachowane, treść ich jest już jednak inna. Oto, dla przykładu, jak zmienia się u Tomasza arystotelesowskie pojęcie formy, która dla Arystotelesa była racją bytowości rzeczy: „Stwierdzenie Arystotelesa, że forma udziela bytowania rzeczom, nabiera u św. Tomasza zupełnie nowego znaczenia. *Forma facit esse*, ale nie dlatego jakoby była aktem bytu rzeczywistego, ale dlatego, że kontynuując (*sic!* — ma być oczywiście: konstytuując) byt w porządku substancjalnym umożliwia mu pod pewnym względem uczestniczenie w istnieniu" (s. 33).

Na gruncie przyjętych założeń Arystoteles nie mógł oczywiście dojść do przyczyny sprawczej, udzielającej istnienia. Przyczynowanie sprawcze polega na realizacji formy w możności materii, dzięki czemu powstaje byt indywidualny. U św. Tomasza tymczasem przyczynowanie polega przede wszystkim na udzielaniu istnienia, przyczyną sprawczą jest nie forma, lecz „„...owo *id, unumquodque, suppositum*, któremu właściwe jest *subsistere* i od którego pochodzi istnienie drugiego bytu (s. 83). I jeśli Tomasz mówi nawet o formie, jako o przyczynie sprawczej, to zawsze ma na uwadze formę *infacto esse.*

Wszakże najwyraźniej zarysowują się różnice między Arystotelesem i Tomaszem, gdy chodzi o treść Przyczyny Pierwszej. Przede wszystkim więc, Pierwszy Poruszyciel u Arystotelesa — nie udzielając istnienia i nie mogąc w ogóle działać na zewnątrz — nie jest przyczyną sprawczą w sensie właściwym. Jest on najdoskonalszą formą, zdeterminowaną treścią życia teoretycznego, formą, która nie jest nieskończona, a która oddziaływuje na świat jako przyczyna celowa, „przyciągająca" ku sobie wszystkie byty. W ten sposób dokonuje się ruch w świecie. Natomiast Przyczyna Pierwsza u Tomasza jest przede wszystkim Bytem Osobowym udzielającym istnienia, przyczyną s t w a r z a j ą c ą i zawierającą w sobie pełnię bytowości. Tylko na tym gruncie dojść można było do pojęcia Boga nieskończonego i stwarzającego z nicości.

Ks. Jaworski precyzuje swe zasadnicze tezy nie tylko w oparciu o teksty opracowywanych filozofów, lecz także w stałej dyskusji ze współczesnymi autorami, korygując wielokrotnie błędne opinie dotyczące omawianych zagadnień, wyrosłe na gruncie niezrozumienia przewodnich myśli Arystotelesa czy św. Tomasza. W ten sposób praca jego nabiera waloru żywej aktualności. Wypada tylko żałować, że nie została zaopatrzona w indeksy, a przede wszystkim w streszczenie w języku obcym, co pozwoliłoby jej „wypłynąć na szersze wody".

*

Émile Bréhier jest zbyt wybitnym historykiem, by można było sięgać po jego nową książkę bez przekonania, że spotkamy się z pozycją oryginalną i ciekawą. Tym bardziej, gdy jest to książka pt. *Problemy filozoficzne XX wieku* (Warszawa 1958, Pax, s. 100, cena 12 zł; przekład Mieczysława Tazbira). Jej celem nie jest jednak informowanie, a przynajmniej nie tylko i nie przede wszystkim informowanie. Bréhier przedstawiając kolejno poszczególne nurty filozofii współczesnej, stara się spojrzeć na nie w świetle własnego, wykształconego na bogatym doświadczeniu historyka poglądu, i dostrzec w ich różnorodności to, co zdaniem jego jest najbardziej specyficzne dla filozofii pierwszej połowy naszego wieku. I nawet, jeśli zgłaszamy czasem sprzeciw przeciw takiemu czy innemu przeakcentowaniu czy — przeciwnie — pominięciu któregoś z momentów ważnych dla tej filozofii, to jednak nie możemy zaprzeczyć, że naświetlenie autora jest w większości wypadków słuszne, przekonywujące i głęboko uzasadnione.

„Filozofię początków naszego stulecia — czytamy w II rozdziale książeczki — cechuje przede wszystkim poszukiwanie syntez, ujęć całościowych, powaga w traktowaniu problemów ludzkich będąca przeciwieństwem ironii w stylu Renana czy Anatola France'a, głęboki humanizm jakże różny od mechanistycznej koncepcji świata, jaką reprezentowała inżynierska filozofia Herberta Spencera. ...Całemu temu okresowi wspólny jest... sprzeciw wobec automatyzmu, tendencje humanistyczne, niewiara w to, by technika i nauka mogły rozwiązać te wszystkie problemy, które są dla człowieka źródłem niepokoju". Do cech tych dołącza się w dalszym ciągu „uparte dążenie do konkretu", ujmowanie rzeczywistości jako struktury, krytyka i odrzucenie abstrakcyjnych zasad i upraszczających schematów. Wszystko tu uwarunkuje w sumie specyfikę filozofii XX wieku. Stąd jej właściwą — według Bréhiera — metodą jest metoda fenomenologiczna, pozwalająca na możliwie najpełniejsze uchwycenie rzeczywistości, nie pomijająca ani przedmiotu (konkretu), ani roli podmiotu w poznaniu, a równocześnie odcinająca się tak od fizykalizmu, jak i psychologizmu. Stąd atencja autora dla psychologii postaci, przeciwstawiającej się mechanistycznemu atomizowaniu psychiki człowieka, a także dla psychoanalizy, która również podchodzi do życia psychicznego, jako struktury, a nie zbioru elementów składowych. Stąd wreszcie życzliwy stosunek do materializmu dialektycznego, który stara się tłumaczyć rzeczywistość — zwłaszcza społeczną — biorąc pod uwagę możliwie całokształt jej wielorakich uwarunkowań (Bréhier podkreśla słusznie, że Marks nie sprowadzał ich wyłącznie do uwarunkowań ekonomicznych). Druga istotna cecha filozofii współczesnej — humanizm — przejawia się w jej zainteresowaniu wszystkim, co dotyczy człowieka: jego dziejami (historiozofia), jego życiem społecznym (socjologia), wreszcie jego stosunkiem do świata transcendentnego

i świata wartości (metafizyka, zwł. neoscholastyczna, moralność, teoria wartości). Z tych to zaintresowań i tendencji wyrasta m. in. filozofia egzystencjalizmu.

Podkreślenie przytoczonych poprzednio cech filozofii współczesnej musiało doprowadzić Bréhiera do niedocenienia tych tendencji, które się im przeciwstawiają. Gorzej: doprowadziło do ich pominięcia. Tak więc — dla przykładu — nie znajdziemy w omawianej książce najmniejszej wzmianki ani o neopozytywizmie, ani o analitycznej filozofii angielskiej. To jeszcze jeden powód, dla którego książkę Bréhiera nie można uznać za w pełni informującą. Mimo to jednak, dzięki oryginalnemu spojrzeniu na problematykę filozoficzną naszych czasów, dzięki wysiłkowi dotarcia do tego, co w tej problematyce jest najbardziej odkrywcze, oryginalne i cenne, jest jedną z tych pozycji, które czyta się z najżywszym zainteresowaniem.

W. S.

RÉSUMÉ

Avant propos 1217

Thomas Merton: Le temps et la liturgie (extrait de l'article publié dans „Worship", 1956) 1218

Tadeusz Milewski: Les origines de la culture européenne . . . 1222

Les caractères écrits — de provenance locale — furent employés pour la première fois en Europe sur l'ile de Crète vers l'an 2.000 avant J. Chr. On peut considérer ce fait comme l'origine d'une culture européenne supérieure qui se développe organiquement jusqu' à nos jours. Pendant quatre mille ans la culture européenne traversait tour à tour des périodes de stabilisation et de troubles qui devenaient par suite l'origine d'une évolution nouvelle.

Dans son étude l'auteur se borne à décrire la première période mino-mycénienne de notre culture, s'appuyant sur les dernières découvertes de cette époque et à dépeindre son influence sur la culture des périodes suivantes.

Józef Marian Swięcicki: De Napoléon à Hitler 1239

La comparaison entre Hitler et Napoléon s'impose d'elle-même par la ressemblance extérieure du sort qu'ils subirent: une carrière fantastique et imprévue, suivie d'une défaite dans les circonstances analogiques. Cette comparaison est instructive, puisqu'elle permet de saisir les perspectives et les diversités de l'histoire. Elle démontre comment les éléments de l'impérialisme de Bonaparte se développèrent chez son épigone et imitateur d'une manière caricaturale. Elle fait ressortir la profonde décadence qui s'effectua dans un modèle politique et dans un système analogues, au cours d'une période un peu plus longue qu'un centenaire.

L'humanitarisme, qui caractérisait, dans un certain degré, l'activité de Napoléon se transforma chez Hitler en une passion homicide, pleine de cruauté. L'époque napoléonienne portait encore l'empreinte du christianisme, dont l'influence avait persisté même pendant le XVIII siècle, qui acceptait encore, au moins en théorie, les principes de la morale chrétienne. A l'époque hitlérienne la conception brutale du „surhomme"

triomphe, basant sur un renouveau païen et rejetant jusqu'à l'idée même d'une loi naturelle et universelle... Napoléon n'agissait pas sous l'influence des motifs purement idéologiques, mais son activité n'était pas moins positive lorsqu'il attaquait le despotisme, ou défendait, jusqu'à un certain point, l'indépendence politique et les droits de l'homme, qui étaient l'héritage le plus précieux de la Grande Révolution. Son impérialisme dynastique restait absolument étranger aux extravagances rassistes qui caractérisaient le Führer. Le romantisme de Napoléon, „dieu de la guerre" et héros d'une grande épopée guerrière, n'avait rien de commun avec la motorisation d'une armée moderne; il était un phénomène exceptionnel et unique.
Cette divergence fut la cause d'une réaction essentiellement différente des nations. Son trait le plus caractéristique est l'abîme qui sépare l'île d'Elbe et de Ste Hélène du procès de Nürenberg et la légende napoléonienne du souvenir cauchmaresque des camps de concentration.

Maurycy Mochnacki: A propos de l'histoire 1250

P. Stefan Moysa, S. J.: Emmanuel Mounier: Le christianisme, l'histoire et le progrès 1252

Cet article est une tentative de présenter d'une manière synthétique le point de vue d'Emmanuel Mounier sur l'importance chrétienne de l'histoire et d'y retrouver une pensée directrice sans prendre une attitude personnelle, à l'exception de quelques remarques. Mounier constate, que le christianisme fut la première doctrine qui découvrit dans l'histoire un développement et un sens; la pensée philosophique de l'antiquité n'avait pas su l'apercevoir. Le christianisme donne un sens à l'histoire en la concentrant autour de trois faits fondamentaux: la Création, l'Incarnation, et le Jugement Dernier. Ces faits immergent l'histoire humaine dans le christianisme; il n'existe pas deux histoires: l'une laïque et l'autre sainte, il n'y a qu' une seule histoire sainte. C'est pour cette raison que chaque évènement historique et tout le développement de l'histoire humaine possèdent leur importance surnaturelle et préparent d'une manière ou d'une autre la venue du Royaume de Dieu. C'est dans le christianisme que nous pouvons trouver un réel progrès; celui qui marche avec l'histoire prépare d'une façon ou d'une autre le Royaume de Dieu. Il existe certainement un sens de l'histoire, mais il nous est dans une grande part inconnu; nous ne pouvons jamais déchiffrer avec certitude le sens des faits isolés et nous sommes condamnés à chercher avec peine la solution des situations concrètes. De même, nous ne pouvons juger avec certitude, si un courant social ou culturel est

un phénomène historique positif ou non. Une longue observation des faits semble pourtant démontrer que la civilisation bourgeoise contemporaine en Europe Occidentale est en train de périr et si la forme historique du christianisme de nos jours périt avec elle; ce fait n'indique pas la fin du christianisme lui-même, puisque par la Croix et les défaites l'Eglise trouvera un essor nouveau.

Władysław Konopczyński: Comment suis-je devenu historien? (II) 1265

Suite des mémoires du célèbre historien concernant ses recherches scientifiques, la publication de ses premières oeuvres, ainsi que les résultats de son activité en tant qu'historien, pédagogue et organisateur du travail scientifique.

Antoni Stępień: La science universelle n'est-elle toujours que probable? 1281

L'auteur discute les opinions d'André Grzegorczyk présentées dans l'article „Entre la réflexion contemplative et discursive" (Znak, no 43). Il est de l'avis que la position de M. Grzegorczyk est en effet un empirisme radical (toute science universelle est une généralisation du résultat d'appréhensions de ce que est particulier — ainsi elle n'est toujours que probable). L'auteur estime qu'en partant de tels principes on n'aboutit qu'à un certain conventionalisme ou bien à l'affirmation que les théorèmes mathématiques, ainsi que ceux de la logique n'ont qu'une valeur de probabilité. Il critique et discute les deux possibilités. L'auteur reconnait que l'intellect humain perçoit des rapports nécessaires non seulement entre la compréhension des termes mais aussi entre les objets qui existent indépendemment de la connaissance. Il présente les thèses thomistes à ce sujet en partant du processus de la séparation et ensuite de la connaissance de la diversité des êtres.

Jan Franciszek Drewnowski: L'avènement d'une synthèse moderne de la philosophie 1288

L'auteur rapporte quelques souvenirs de l'époque 1920—1939, où grâce à un essor de la logique mathématique en Pologne, celle-ci devint un des centres principaux de la logique moderne. L'auteur prenait part aux recherches de l'abbé J. Salamucha, qui fut le premier à appliquer les méthodes de la logistique aux problèmes de la métaphysique et de la théologie catholique.

Aux débuts, ces essais eurent à lutter contre la méfiance des philosophes catholiques, qui s'alarmèrent au fait, que la plupart des logisticiens professaient un positivisme antireligieux.

Ce fut à Cracovie, en 1936, qu'une réunion a été organisée, dont l'objet était de discuter la position de la pensée scientifique catholique à l'égard de la logique moderne. Trois discours ont été prononcés par le R. P. I. M. Bocheński O. P., par l'abbé J. Salamucha et par l'auteur. Une discussion a suivi, à laquelle prit part l'éminent logisticien polonais, J. Łukasiewicz. Ses explications dissipèrent tous les doutes touchant l'incompatibilité prétendue de la logistique et de la foi catholique.

Tout de même, à présent, il n'y a que peu de théologiens et de philosophes catholiques, qui tentent l'application des méthodes logiques modernes aux problèmes de la méthaphysique et de la théologie. La plupart s'obstinent de se servir des instruments trop primitifs des anciens, ce qui affaiblit leur position vis à vis des théories scientifiques modernes.

Leokadia Małunowicz: Information bibliographique sur la littérature religieuse catholique en Pologne 1304

Chronique.

Zbigniew Pędziński: A la trace de l'existentialisme chrétien (compte-rendu du livre de Tymon Terlecki *Egzystencjalizm chrześcijański*, Londyn 1958, wyd. Oficyna Poetów i Malarzy) 1317

Teresa Skawińska: L'opinion publique 1318

Teresa Skawińska: L'Internationale des savants 1320

W. S.: Les publications philosophiques 1322

TREŚĆ ZESZYTU

WSTĘP 1217
TOMASZ MERTON: CZAS I LITURGIA 1218
TADEUSZ MILEWSKI: POCZĄTKI KULTURY EUROPEJSKIEJ 1222
JÓZEF MARIAN ŚWIĘCICKI: OD NAPOLEONA DO HITLERA 1239
MAURYCY MOCHNACKI: O HISTORII 1250
Ks. STEFAN MOYSA, T. J.: EMANUEL MOUNIER O CHRZEŚCIJAŃSTWIE, HISTORII I POSTĘPIE 1252
WŁADYSŁAW KONOPCZYŃSKI: JAK ZOSTAŁEM HISTORYKIEM (2) 1265
ANTONI STĘPIEŃ: CZY WIEDZA OGÓLNA ZAWSZE JEST TYLKO PRAWDOPODOBNA? . . 1281
ANKIETA: FORMACJA KATOLICKA W DWUDZIESTOLECIU. ODPOWIEDŹ:
JAN FRANCISZEK DREWNOWSKI: U PROGU NOWOCZESNEJ SYNTEZY FILOZOFICZNEJ . 1288
LEOKADIA MAŁUNOWICZ: WSKAZÓWKI BIBLIOGRAFICZNE (5) 1304

ZDARZENIA — KSIĄŻKI — LUDZIE

ZBIGNIEW PĘDZIŃSKI: Na chrześcijańskich śladach egzystencjalizmu 1317
TERESA SKAWIŃSKA: Opinia publiczna a demokracja 1318
TERESA SKAWIŃSKA: Międzynarodówka uczonych 1320
W. S.: Wśród publikacji filozoficznych 1322
Résumé 1323

Cena zł 12,—

IN HOC
SIGNO
VINCES